JAMES C. VANDERKAM

ISTORIE

MANUSCRISELE DE LA MAREA MOARTĂ

O ISTORIE ADUSĂ LA ZI

Cea mai bună introducere în istoria, arheologia și studiul textelor de la Qumran.
—*JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURE*

ebook
HUMANITAS

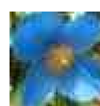
James C. VanderKam (n. 1946) predă din 1991 studiul Scripturilor ebraice la Universitatea Notre Dame (Indiana, SUA). Aria sa de interes științific este literatura iudaismului vechi și a Scripturilor ebraice, făcând parte din grupul celor mai buni specialiști în problematica Manuscriselor de la Marea Moartă. A editat treisprezece volume din celebra serie *Discoveries in the Judaean Desert*, fiind unul dintre autorii monumentalei *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (2000). A mai publicat: *Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature* (2000), *An Introduction to Early Judaism* (2001), *The Meaning of the Dead Sea Scrolls* (2002), *From Joshua to Caiaphas: High Priests after the Exile* (2004), *The Dead Sea Scrolls and the Bible* (2012).

JAMES C. VANDERKAM

MANUSCRISELE DE LA MAREA MOARTĂ

O ISTORIE ADUSĂ LA ZI

Traducere din engleză
de Sergiu-Adrian Adam



Prefața ediției a doua

Au trecut mai bine de cincisprezece ani de la publicarea primei ediții a *Manuscriselor de la Marea Moartă: O istorie adusă la zi*, ceea ce face ca titlul cărții să fie foarte nepotrivit. Începutul anilor 1990 a fost o perioadă fascinantă și, totodată, tulbure pentru cercetătorii manuscriselor: după o pauză foarte lungă, publicarea textelor de la Qumran a fost reluată, de asemenea, au apărut mai multe monografii și articole, iar teoriile conspirației s-au propagat cu repeziciune, chiar dacă începuseră deja să fie combătute. Acum, în 2010, la peste șaizeci de ani de la descoperirea primelor manuscrise și după ce toate au fost publicate, avem o perspectivă mai generoasă asupra chestiunii și a stadiului actual al cercetării acestora.

A doua ediție a cărții *Manuscrisele de la Marea Moartă: O istorie adusă la zi* păstrează structura, stilul și intențiile primei ediții, fiind destinată în continuare publicului larg. Nu am găsit motive pentru a modifica vreunul dintre aceste aspecte, deoarece felul în care a fost receptată prima ediție demonstrează că scopul ei a fost atins. Ea s-a vândut în mai multe exemplare decât se anticipase și a fost tradusă în șase limbi (daneză, germană, italiană, japoneză, polonă și portugheză). Principalele modificări din a doua ediție le menționez aici.

În primul rând, informațiile sunt actualizate, ținând cont de publicarea integrală a manuscriselor și de controversele de după 1994 cu privire la situl de la Qumran, inclusiv o datare mai târzie a ocupării lui de către secta esenienilor și implicațiile care decurg din această cronologie revizuită.

În al doilea rând, bibliografiile de la sfârșitul capitolelor au fost extinse. În al treilea rând, există o secțiune suplimentară cu privire la informațiile pe care manuscrisele ni le oferă despre iudaismul celui de-al Doilea Templu și principalele grupări religioase de la acea vreme.

În al patrulea rând, în multe locuri au fost făcute modificări punctuale în text.

În sfârșit, pentru citatele din manuscrise am folosit cea de-a cincea ediție a

traducerii lui Geza Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (New York/London, 1997). Numerele paginilor din lucrarea aceasta urmează citările volumului lui Vermes.

La final, îmi revine plăcuta sarcină de a mulțumi celor care m-au ajutat în procesul de redactare a celei de-a doua ediții. În primul rând, le sunt recunoscător unor persoane deosebite care, cu ocazia diferitelor conferințe, expoziții ale manuscriselor și a altor evenimente, mi-au transmis cuvinte amabile și sugestii utile. Apoi, vreau să menționez câțiva oameni care au citit textul și au făcut sugestii complexe pentru îmbunătățire: soția mea, Mary VanderKam, care are o aversiune față de diateza pasivă și care mi-a semnalat și alte probleme ale stilisticii mele. Molly Zahn, Ardea Russo, și Kevin Haley (foști sau actuali doctoranzi de la Universitatea Notre Dame), care au alcătuit liste de modificări și sugestii, și pe Monica Brady, care a pregătit manuscrisul, m-a sfătuit în privința mai multor elemente și a citit corecturile. Adresez aici un cuvânt de mulțumire și lui Catherine (Kitty) Murphy, pentru permisiunea de a utiliza câteva dintre pozele excelente pe care le-a făcut la Qumran și în împrejurimi.

De asemenea, câțiva prieteni au avut amabilitatea de a răspunde întrebărilor mele: Brian Schulz cu privire la *Manualul războiului*, Eileen Schuller în legătură cu *Manuscrisul imnului* din Peștera 1, Eugene Ulrich despre manuscrisele biblice, Sue Sheridan despre cimitir și Marty Abegg și Emanuel Tov în legătură cu unele publicații electronice. În final, vreau să-mi exprim recunoștința față de pricepuții editori de la Eerdmans care au publicat o carte atât de captivantă.

Prefața ediției întâi

Un scriitor mult mai talentat decât mine a spus cândva: „Am găsit şi eu cu cale, preaalesule Teofile, după ce am făcut cercetări cu de-amănuntul asupra tuturor acestor lucruri de la obârşia lor, să ți le scriu în şir unele după altele, ca să poți cunoaşte astfel temeinicia învățăturilor pe care le-ai primit prin viu grai“ (Luca 1:3–4)[1]. În ultimul timp, mulți autori au scris despre Manuscrisele de la Marea Moartă și despre diferite detalii ale controverselor care le-au însoțit. Asta a produs confuzie cu privire la ceea ce s-a întâmplat în realitate. Mass-media au tendința de a promova senzaționalul și de a acorda atenție mai curând teoriilor conspiraționiste decât celor științifice. De exemplu, dacă cineva spune că a descoperit, într-un fragment de manuscris, o nouă referință mesianică și că aceasta ar avea consecințe deosebite asupra creștinismului, ziarele vor răspândi știrea aceasta peste tot. Dar dacă cineva ajunge la concluzii rezonabile, lui i se acordă mai puțină atenție. Ținând cont de aspectul acesta am considerat că trebuie să scriu o relatare cronologică despre manuscrise și ce s-a întâmplat cu ele de la mijlocul anilor 1980 până astăzi.

În ianuarie 1990, J.T. Milik, unul dintre primii și cei mai buni editori ai manuscriselor, mi-a acordat dreptul de a publica douăsprezece manuscrise care i-au fost încredințate. După ce am primit fotografiile și notele lui, am studiat originalele de la Muzeul Rockefeller din Ierusalim, am analizat materialele pe care Milik mi le-a dat și, împreună cu el, am publicat aceste texte. În martie 1990 am aflat pentru prima dată că manuscrisele deveniseră un subiect controversat. Când am fost întrebat de un reporter al unui ziar dacă aș fi dispus să arăt fotografiile și altora, am răspuns afirmativ. Imediat acest răspuns a fost transmis telefonic și altora, iar comentariul meu a fost publicat și prezentat în mai multe publicații. Se pare că disponibilitatea mea de a arăta și altora fotografiile reprezenta o abatere de la norma generală. Gestul meu a fost numit o mare descoperire. Încă nu pot înțelege de ce ar interzice cineva altor oameni dreptul de a vedea imagini cu fragmentele manuscriselor, dar experiența avută ilustrează tensiunile și problemele produse

de interzicerea accesului la manuscrise. Pe măsură ce am aflat tot mai multe detalii despre evoluția cercetării academice din ultimii patruzeci de ani cu privire la manuscrisele din Peștera 4, am început să înțeleg mai bine geneza emoțiilor oamenilor de pe ambele părți ale baricadei.

Această introducere și reactualizare a informațiilor cu privire la Manuscrisele de la Marea Moartă este destinată publicului larg. Am încercat să acopăr subiectele majore de care s-au ocupat cercetătorii manuscriselor și să prezint cele mai recente informații. Liste complete cu textele de la Qumran au început să fie disponibile abia în ultimii ani. Acum, pentru prima dată, dispunem de colecția completă de suluri descoperite în cele unsprezece peșteri. Lucrarea de față a fost scrisă la sugestia lui Jon Pott de la Wm. B. Eerdmans Publishing Company. Îi sunt recunoscător pentru sugestie și că a supervizat procesul de redactare și publicare a cărții.

Scrierea acestei cărți a reprezentat o excelentă ocazie de a revizui și îmbunătăți unele articole pe care le scrisesem deja și de a cerceta anumite teme pe care încă nu le abordasem până atunci. Singurul capitol care urmează îndeaproape structura și conținutul unei publicații anterioare este capitolul 6 „The Scrolls and the New Testament". El a fost inițial un articol în două părți, care a apărut în *Bible Review* sub titlul „The Dead Sea Scrolls and Early Christianity: How Are They Related?" (*Bible Review*, 7/6, 1991, pp. 14–21, 46–47; și „The Dead Sea Scrolls and Early Christianity: What They Share?" (*Bible Review*, 8/1, 1992, pp. 16–23, 40–41). Cele două părți ale articolului au fost republicate ulterior sub titlul „The Dead Sea Scrolls and Christianity" în volumul *Understanding the Dead Sea Scrolls*, ed. Hershel Shanks, New York, 1992, pp. 181–202. Multe detalii ale acestui articol au fost modificate și s-au făcut multe adăugări pentru actualizarea lui. Capitolul 7 este o relatare personală a ceea ce s-a întâmplat mai ales după 1989. Dacă nu sunt altfel menționate, toate citările din Manuscrisele de la Marea Moartă sunt preluate din Geza Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (ed. a treia, Sheffield, 1987). La traducerea lui Vermes am adăugat referința din manuscris și numărul paginii corespunzător în lucrarea lui. Adăugirile mele la traducerile lui Vermes sunt indicate prin paranteze pătrate. Pasajele biblice sunt din New Revised Standard Version. Pentru a nu împovăra textul cu note de subsol, am enumerat sursele în notele bibliografice de la sfârșitul fiecărui capitol.

Abrevierile cărților biblice, apocrife și pseudoepigrafe sunt cele folosite de Societatea de Literatură Biblică și Asociația Biblică Catolică, deși nu urmez practica lor de a scrie cu italice titlurile textelor pseudoepigrafe și ale altor texte extrabiblice. În cazul manuscriselor am redat prin numerale arabe coloana (col.) și numerele liniei separate prin punct. Un text poate fi uneori descris prin secvența 4Q175. Această denumire înseamnă: textul cu numărul 175 din Peștera 4 de la Qumran. Alteori apare o notație mai complexă, de exemplu s-ar putea folosit ceva de tipul 4Q 12–13, 18. Numerele 12–13 fac referire la fragmente care aparțin unei anumite lucrări, iar 1 desemnează coloana 1, iar 8 reprezintă numărul liniei. De cele mai multe ori am evitat astfel de denumiri și am folosit titlurile lucrărilor din engleză utilizate deja de alți autori.

Vreau să mulțumesc acum mai multor persoane. Colegului meu Eugene Ulrich, care a fost implicat în munca de editare a Manuscriselor încă din anii 1980, și care este astăzi unul dintre cei trei editori generali ai proiectului, care mi-a furnizat o mulțime de informații utile din memorie și din dosarele sale. De asemenea, îi sunt recunoscător lui Emanuel Tov, pentru corecturile și sugestiile sale. Vreau să adresez un cuvânt aparte de mulțumire Inei Vondiziano, pentru efortul depus în obținerea fotografiilor care să facă această carte foarte atractivă. Îi mulțumesc și lui Bruce și Kenneth Zuckerman, care mi-au oferit cu generozitate multe fotografii. Soției mele, Mary VanderKam, și socrilor mei, Agnes și Herman Vander Molen, care s-au obosit să citească manuscrisul acestei cărți și au propus unele modificări și îmbunătățiri. Tuturor le mulțumesc din inimă pentru că m-au ajutat să scriu o carte mai valoroasă decât aș fi scris eu singur.

---

1. Textele biblice au fost preluate din ediția Bibliei Cornilescu revizuită (n. tr.).

CAPITOLUL 1
Descoperirea manuscriselor

A. INTRODUCERE

Teritoriul statului modern Israel nu s-a dovedit propice descoperirii de scrieri antice. Spre deosebire de Egipt și Irak, unde săpăturile arheologice au scos la iveală nenumărate texte, în Palestina nu se găsise practic nimic până în 1947. Au existat totuși rapoarte care spuneau că, în urmă cu mai multe secole, fuseseră descoperite manuscrise în regiunea Ierihonului, în apropiere de Marea Moartă. Origen, cărturar creștin care a trăit între 185 și 254 d.Cr., a studiat în profunzime limbajul textelor biblice. Ca instrument ajutător pentru critica textuală, el a redactat o lucrare gigantică, ce conține, pe coloane paralele, șase versiuni ale Vechiului Testament (în ebraică și greacă). Ea a fost numită *Hexapla* sau cartea sextuplă. Origen spune că cea de-a șasea versiune a Psalmilor (în greacă), pe care a folosit-o în *Hexapla*, fusese găsită într-un vas de lut în apropiere de Ierihon. Făcând referire la același text, Eusebiu, istoric al Bisericii, care a trăit între 260 și 340 d.Cr., spune în lucrarea sa *Istoria bisericească* (6, 16, 1) că o versiune greacă a Psalmilor și alte suluri grecești și ebraice fuseseră descoperite într-un vas de lut la Ierihon, în timpul domniei împăratului roman Caracalla (Antoninus; a domnit între 211 și 217). Mai târziu, pe la anul 800, patriarhul de Seleucia, Timotei I (727–819), scrie o scrisoare către Sergius (mort în aproximativ 805), mitropolitul (funcție asemănătoare cu cea de arhiepiscop) de Elam, în care spune:

> Am aflat de la niște iudei demni de încredere, ce fuseseră instruiți catehumeni în religia creștină[2], că unele cărți fuseseră găsite cu zece ani în urmă într-o locuință săpată în stâncă lângă Ierihon. Câinele unui arab plecat la vânătoare, în timp ce urmărea vânatul, a intrat într-o peșteră din care nu a mai ieșit; stăpânul lui a intrat să-l caute și a descoperit o încăpere în care a găsit mai multe suluri într-o stâncă. Vânătorul s-a dus la Ierusalim și a povestit iudeilor întâmplarea aceasta, care au mers în număr mare la Ierihon și au găsit cărți ale Vechiului Testament, dar și alte cărți în scrierea ebraică.

În continuare patriarhul povestește că l-a întrebat pe un expert dacă

pasajele din Vechiul Testament, care apar ca citări în Noul Testament, dar care nu se regăsesc printre copiile Scripturilor lui Israel, puteau fi găsite în aceste manuscrise. Expertul i-a răspuns că, într-adevăr, pasajele respective puteau fi întâlnite în acele manuscrise, dar încercarea patriarhului de a obține mai multe informații a rămas fără rezultat. De asemenea, expertul evreu i-a spus: „Am găsit mai mult de două sute de Psalmi ai lui David în cărțile acestea“. Nu putem verifica dacă peștera, descoperită înainte de 800 d.Cr., este una dintre peșterile în care s-au găsit Manuscrisele de la Marea Moartă, aproape 1150 de ani mai târziu, dar paralela este uimitoare, iar descrierea sulurilor se potrivește în unele privințe celor de la Qumran, locul unde manuscrisele au fost descoperite. Unele surse evreiești și arabe fac referire și la un grup medieval de evrei, cunoscut sub numele de „oamenii peșterii“ (*magariyah* în arabă), pentru că învățăturile lor își aveau originea în niște cărți găsite într-o peșteră.

B. DESCOPERIRILE DE LA QUMRAN

Nici o altă descoperire de felul acesta nu este documentată înainte de 1947. În anul acela niște păstori arabi au intrat într-o peșteră, iar ceea ce au găsit acolo a ajuns să fie considerată cea mai mare descoperire arheologică a secolului XX. Felul în care peșterile acestea au fost descoperite și modul în care textele din ele au ajuns în atenția cercetătorilor reprezintă în sine o poveste plină de dramatism.

1. PRIMA PEȘTERĂ

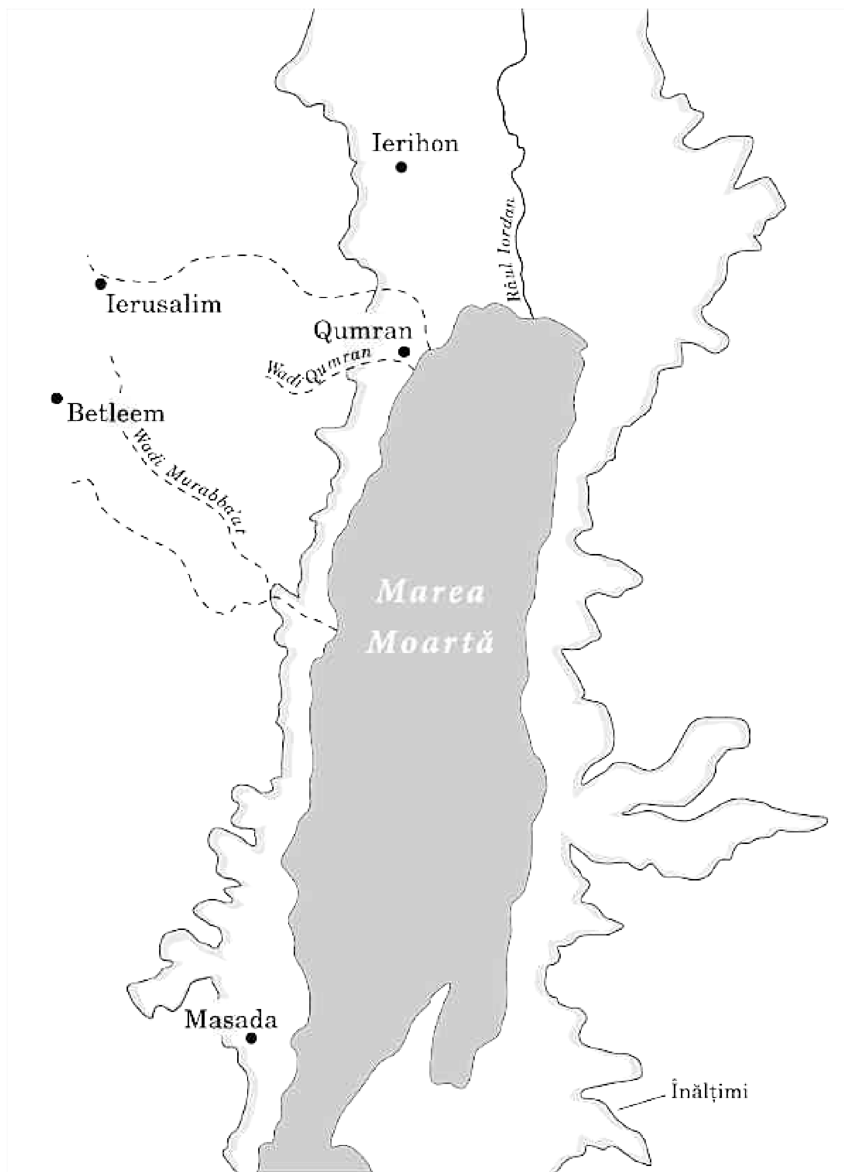
a. Primele șapte manuscrise

John Trever (1915–2006), unul dintre primii savanți care și-au îndreptat atenția asupra unui manuscris de la Marea Moartă și primul care le-a fotografiat pe cele primite de el în 1948, a scris o istorie foarte bine închegată și minuțios documentată despre primele descoperiri de la Qumran. Pentru mare parte din acel material s-a folosit de propriile experiențe trăite acolo și de notele lui personale. Potrivit relatării sale trei păstori beduini se aflau în

zona numită Qumran, în partea de nord-vest a Mării Moarte, în iarna sau primăvara anului 1947 (la sfârșitul anului 1946, conform beduinilor). Pe atunci teritoriul acela se afla sub administrația Mandatului Britanic pentru Palestina. Se pare că păstorii, care erau veri și membri ai tribului Ta'amireh, își păzeau turmele, când unul dintre ei, pe nume Jum'a Muhammad Khalil, căruia îi plăcea să caute peșteri, a aruncat în glumă niște pietre la gura unei peșteri din stâncile aflate la vest de platoul de la Qumran. Una dintre pietre a pătruns prin gura peșterii și a spart ceva înăuntru. Cei trei păstori nu au intrat atunci imediat în peșteră pentru a vedea ce se spărsese, dar trei zile mai târziu unul dintre păstori, Muhammad ed-Dhib (pe numele său real Muhammad Ahmed el-Hamed), s-a trezit înaintea verilor săi, a descoperit peștera și s-a strecurat înăuntru. În ea a găsit zece vase de lut, fiecare de aproximativ șaizeci de centimetri înălțime. Spre dezamăgirea lui, toate, în afară de două, erau goale. Unul din cele două vase avea mizerie în el; celălalt conținea trei suluri, dintre care două erau învelite în pânză. Sulurile acestea au fost identificate ulterior ca fiind o copie a cărții biblice a lui Isaia, *Manualul de disciplină* (care instituia reguli pentru comunitate, numit ulterior și *Manualul comunității*) și un comentariu la profeția lui Habacuc. Mai târziu, beduinii au descoperit alte patru suluri: o colecție de psalmi sau imnuri (cunoscută ca *Imnurile recunoștinței* sau *Manuscrisul imnului*, în ebraică *Hodayot*), o altă copie parțială a lui Isaia, *Manuscrisul războiului* sau *Manualul războiului* (un text eshatologic care descrie războiul final dintre „fiii luminii" și „fiii întunericului") și *Apocriful Genezei* (povestiri care au la bază unele narațiuni din Geneză).

Manuscrisele au fost duse unui comerciant de antichități pe nume Kando (Khalil Iskandar Shahin; 1910–1993), în martie 1947. Kando, care era membru al Bisericii Ortodoxe Siriene, a contactat un alt membru al Bisericii, George Isaiah, care a vorbit cu Yeshua Samuel (1907–1995), un mitropolit (arhiepiscop) stabilit la Mănăstirea Sfântul Marcu din Ierusalim. Trebuie amintit că la momentul acela nimeni nu știa ce conțineau manuscrisele de curând descoperite, în ce limbă erau scrise și ce sumă valorau. Membrii Bisericii Siriene fuseseră contactați pentru că se credea că erau în limba siriacă. Se pare că a fost încheiată o înțelegere în urma căreia beduinii urmau să primească două treimi din ceea ce Kando și George Isaiah puteau obține pentru ele. În vara anului 1947 a fost stabilită o întâlnire între mitropolitul

Samuel și beduini. O bine-cunoscută poveste spune că un călugăr, care nu știa despre întâlnirea planificată și care s-a întâmplat să răspundă la ciocăniturile de la poarta Mănăstirii Sfântul Marcu, i-a expediat pe beduinii prost îmbrăcați și în felul acesta aproape că a ratat șansa de a obține o comoară atât de prețioasă. În cele din urmă neînțelegerea a fost rezolvată și mitropolitul a cumpărat de la Kando patru manuscrise pentru 24 de lire (aproximativ 100 de dolari în vremea aceea). Sulurile cumpărate de mitropolit erau marele manuscris al Cărții lui Isaia, *Manualul disciplinei* (*Manualul comunității*), *Comentariul la Habacuc* și *Apocriful Genezei*.



Qumran și Marea Moartă

Mitropolitul a încercat să obțină, de la diverși experți, informații despre manuscrisele pe care tocmai le achiziționase. Unul dintre cei consultați în numele său a fost profesorul Eleazar Sukenik (1889–1953), arheolog de la Universitatea Ebraică din Ierusalim. În perioada aceea Palestina era un loc periculos, întrucât guvernarea Mandatului Britanic se apropia de final, în toiul unui val de violențe între arabi și evrei, iar Națiunile Unite discutau un plan de împărțire a Palestinei. Evident, toate aceste lucruri făceau ca orice călătorie să fie extrem de dificilă și primejdioasă.

Cu toate acestea, când Sukenik a aflat că un negustor de antichități din Betleem vindea ceea ce păreau a fi manuscrise antice, a făcut o vizită secretă în oraș la 29 noiembrie 1947, chiar în ziua în care Națiunile Unite au adoptat rezoluția de împărțire a Palestinei și, prin urmare, de creare a statului Israel. Sukenik a înțeles imediat coincidența. El a văzut cele trei manuscrise pe care mitropolitul nu le achiziționase și le-a cumpărat, după ce s-a convins de vechimea lor: două la 29 noiembrie (*Manuscrisul imnului* și *Manuscrisul războiului*) și pe cel de-al treilea în decembrie (al doilea manuscris al Cărții lui Isaia). În ianuarie, o cunoștință, Anton Kiraz, i-a arătat cele patru manuscrise pe care le deținea mitropolitul și chiar i-a fost permis să le păstreze o scurtă perioadă. El nu știa că și aceste manuscrise proveneau din același loc ca și celelalte trei pe care el le obținuse. Evident, își dorea să le cumpere și pe acestea. Însă mitropolitul Samuel decisese, la momentul acela, să nu le vândă. Astfel că manuscrisele din prima peșteră fuseseră separate în două grupuri și aveau să fie publicate de persoane diferite.

Până atunci, câțiva specialiști identificaseră marele manuscris al Cărții lui Isaia, pe care mitropolitul Samuel îl deținea, dar se pare că Sukenik fusese primul care reușise să recunoască vechimea materialelor. Tot el a fost primul care s-a gândit că ar putea avea o legătură cu esenienii, o sectă iudaică menționată de sursele antice. Argumentul lui era că geograful roman Pliniu (23–79 î.Cr.) scrisese despre un grup de esenieni care locuia aproape de malurile Mării Moarte nu departe de En-Ghedi – adică, unde părea să fi fost amplasată peștera manuscriselor (pasajul lui Pliniu va fi analizat în capitolul 3).

Până la momentul primei aniversări a descoperirii lui Muhammad ed-Dhib și un anumit timp după, doar câțiva oameni știau despre existența

manuscriselor, dar nici cei care știau nu și-au dat seama cât erau de importante. Nimeni în afară de beduini și apropiații lor nu cunoștea amplasamentul peșterii unde manuscrisele fuseseră descoperite. În februarie 1948 (adică după contactele avute cu Sukenik) mitropolitul a intrat în legătură cu Școala Americană din Ierusalim, unde lucrau doi cercetători, care obținuseră cu puțin timp în urmă gradul de doctor – William Brownlee (1917–1983) și John Trever. Amândoi beneficiau de o bursă de un an din partea Școlii Americane de Studii Orientale. Trever era fotograf, dar și cercetător, și a aranjat ca sulurile să fie aduse la Școala Americană. Aici, în condiții groaznice (de exemplu, filmul era de slabă calitate și sursă electrică slabă) a făcut primele fotografii ale documentelor mitropolitului (marele manuscris al Cărții lui Isaia, *Manualul disciplinei* [*Manualul comunității*] și *Comentariul la Habacuc*). Fotografiile s-au dovedit surprinzător de bune și sunt chiar și astăzi o dovadă neprețuită a ceea ce se putea vedea în februarie 1948 pe pergamentele care începuseră deja să se deterioreze. Specialiștii de la Școala Americană, împreună cu directorul, profesorul Millar Burrows (1989–1980) de la Universitatea Yale, care era în Bagdad când manuscrisele au ajuns pentru prima dată la Școala Americană, au petrecut nenumărate ore studiind textele pe care Trever le fotografiase. Unul dintre ele i-a amintit lui Burrows de „Disciplina" metodistă[3]; acesta este motivul pentru care a primit numele modern de „Manualul de disciplină". În februarie Trever i-a scris profesorului William Foxwell Albright (1891–1971) de la Universitatea John Hopkins din Baltimore, principalul expert al textelor iudaice antice. Albright a recunoscut imediat vechimea textelor din probele trimise lui și a scris următorul mesaj: „Cele mai sincere felicitări pentru cea mai mare descoperire de MS [manuscrise] a timpurilor moderne!"

Contextul politic și condițiile precare de securitate împiedicau deocamdată orice încercare de găsire a peșterii manuscriselor. Se pare că experții de la Școala Americană erau dispuși să susțină o astfel de căutare. În acest scop ei le-au vorbit sirienilor de la Mănăstirea Sfântul Marcu, care le oferiseră informații false despre sursa de proveniență a manuscriselor, despre cât de vechi considerau ei că ar fi fost textele găsite. De asemenea, ei au făcut demersurile pentru a emite un comunicat de presă. La 12 aprilie 1948, biroul Școlii Americane de Studii Orientale din New Haven, Connecticut a dat

publicității un comunicat. El conținea în antet New York ca oraș de emitere și avea următorul mesaj (după cum este redat în publicația *Times of London* din 12 aprilie 1948):

Universitatea Yale a anunțat ieri descoperirea în Palestina a celui mai vechi manuscris, din câte se cunosc, al Cărții lui Isaia. Acesta a fost găsit în Mănăstirea Sfântul Marcu din Ierusalim, unde a fost păstrat într-un sul de pergament datând, aproximativ, din primul secol înainte de Cristos. El a fost identificat recent de experții Școlii Americane de Studii Orientale din Ierusalim.

> De asemenea, la aceeași instituție au mai fost analizate alte trei vechi manuscrise în ebraică. Primul este o parte a unui comentariu la *Cartea lui Habacuc*; al doilea pare să fie un manual de disciplină al unei secte sau ordin monahal puțin cunoscut, probabil esenienii. Cel de-al treilea manuscris nu a fost încă identificat.

Comunicatul de presă este interesat din următoarele motive. Mai întâi, nu spune nimic despre peștera în care a fost găsit manuscrisul și zona unde este amplasată aceasta. Cititorii au fost făcuți să creadă, eronat, că manuscrisele fuseseră descoperite la Mănăstirea Sfântul Marcu. În al doilea rând, datarea manuscrisului lui Isaia fusese considerată suficient de temeinică pentru a fi făcută publică (bazată fiind pe analizele textuale sau paleografice ale lui Trever și Albright). În al treilea rând, acelui document i se atribuise deja numele de *Manual de disciplină*. În al patrulea rând, experții americani precizează că *Manualul* fusese asociat cu „o sectă sau un ordin monahal". Contrar impresiei lăsate ulterior, ideea aceasta nu provenea de la unul dintre preoții (de ex R. de Vaux) care au jucat un rol atât de important în studierea manuscriselor. În al cincilea rând, legătura cu esenienii este deja menționată. În sfârșit, ultimul manuscris, cunoscut astăzi sub numele de *Apocriful Genezei*, era într-o stare atât de deteriorată, încât nici nu putea fi deschis, darămite să mai fie și identificat.

În 26 aprilie Sukenik a comunicat vestea despre manuscrisele pe care le cumpărase. El a spus mai târziu că, văzând cât de inexact fusese comunicatul presei americane, a considerat că trebuie să trimită un comunicat ziarelor pentru a corecta inexactitățile. Faptul că și el, la rândul lui, deținea manuscrise din aceeași peșteră a reprezentat o știre nu doar pentru lumea obișnuită, ci și pentru experții de la Școala Americană, atât de defectuoasă era comunicarea

în Ierusalim în timpul acela. S-a întâmplat că Millar Burrows, care a scris comunicatul de presă original, nu l-a formulat în felul în care a ajuns să fie tipărit. El a spus ulterior:

> Din păcate, o greșeală a fost cumva introdusă în versiunea trimisă presei. Eu am scris: „Manuscrisele au fost achiziționate de Mănăstirea Ortodoxă Siriană Sfântul Marcu". Trimisă presei din America, declarația spunea că manuscrisele fuseseră „păstrate timp de mai multe secole în biblioteca Mânăstirii Ortodoxe Siriene Sfântul Marcu din Ierusalim". Nu știu cine a făcut această modificare.

Spusele lui Burrows din presa americană nu se potrivesc cu formularea celei din *The Times*. Chiar dacă comunicatul de presă emis de Sukenik a fost datat 26 aprilie, *New York Times* a publicat un articol în numărul din 25 aprilie (p. 6), scris special de J.L. Meltzer. În articol se relatează că zece suluri ebraice antice fuseseră găsite „cu ceva timp în urmă într-o peșteră dintr-un deal de lângă En-Ghedi, la mijlocul țărmului de vest al Mării Moarte". Corespondentul lui *The Times* știa despre textele de la Școala Americană și despre cele de la Universitatea Ebraică (inclusiv despre fragmentele din Daniel pe care Sukenik le-a achiziționat ulterior) și știa că beduinii descoperiseră sulurile. Articolul conținea informația că sulurile din piele fuseseră „sigilate cu smoală". Mai târziu s-a aflat că ceea ce părea să fie smoală era de fapt piele descompusă. În aceeași lună – aprilie 1948 – Albright, care până la momentul acela știa despre cele patru texte de la Școala Americană și despre cele deținute de Sukenik (el credea că sunt cel puțin opt manuscrise), a anunțat descoperirile în *Buletinul școlilor americane de studii orientale* (110, [aprilie 1948], 3). Acestui anunț el i-a adăugat un comentariu profetic: „Este ușor de presupus că noua descoperire va revoluționa studiile intertestamentare și că va face ca actualele manuale care discută contextul Noului Testament, critica textuală și interpretarea Vechiului Testament să fie considerate învechite".

Deși povestea celor șapte manuscrise și destinul lor au luat multe întorsături, toate au fost publicate în scurtă vreme. Școala Americană de Studii Orientale a publicat fotografii și transcrieri ale manuscrisului Cărții lui Isaia, *Comentariului la Habacuc* și *Manualului disciplinei* (*Manualul comunității*) în 1950 și 1951, în timp ce textele lui Sukenik au apărut într-un volum postum datat 1954 (tradus în engleză în 1955). Oricum, el și americanii au început să publice fotografii și transcrieri într-o formă

preliminară încă din 1948. Dintre cele șapte manuscrise, ultimul apărut a fost *Apocriful Genezei*, a cărui publicare a fost foarte problematică din cauza stării avansate de degradare în care ajunsese. Dar odată ce a fost deschis, ceea ce se putea citi de pe el a fost publicat în 1956.

În 1948 mitropolitul Samuel a mutat, la îndemnul americanilor, pentru mai multă siguranță, cele patru manuscrise ale sale de la Ierusalim în Liban. Gestul său a ridicat întrebări cu privire la legalitatea mutării antichităților din țara unde fuseseră descoperite. În cele din urmă, el le-a dus în Statele Unite și a încercat să le vândă. Un timp eforturile sale au rămas fără rezultat. Se pare că oamenii erau reticenți în a investi sume importante de bani în niște manuscrise a căror proprietate era încă disputată. De exemplu, Anton Kiraz, un membru al Bisericii mitropolitului Samuel și bun prieten al acestuia, a pretins că la momentul achiziționării manuscriselor îi împrumutase bani acestuia din cauza problemelor sale financiare. Kiraz a spus că ei conveniseră să împartă orice profit din vânzarea manuscriselor. În Statele Unite mitropolitul Samuel publicase un faimos anunț în *Wall Street Journal* la 1 iunie 1954 (p. 14), ce a captat atenția lui Yigael Yadin, fiul lui Sukenik, care se afla din întâmplare în Statele Unite la momentul acela. „CELE PATRU MANUSCRISE DE LA MAREA MOARTĂ ale manuscriselor biblice datate aproximativ în jurul anului 200 î.Cr sunt de vânzare. Acestea ar putea fi un cadou ideal pentru o instituție religioasă sau educațională din partea unei persoane sau unui grup. Căsuța poștală F 206." Prin intermediari Yadin a aranjat cumpărarea manuscriselor scoase la vânzare de mitropolitul Samuel pentru suma de 250.000 de dolari. Cele patru manuscrise au fost oferite Statului Israel, care le-a reunit cu cele trei ale lui Sukenik. O construcție specială, numită Sanctuarul Cărții (având forma ca vârful vasului de lut în care o parte din manuscrise fuseseră descoperite), a fost ridicată pentru a le găzdui în cadrul Muzeului Israelian din Ierusalim. Cele șapte suluri au rămas acolo până astăzi. Donațiile lui Samuel Gottesman (1885–1956) și mai târziu ale familiei sale au fost esențiale pentru cumpărarea acestor manuscrise și finanțarea Sanctuarului Cărții.

b. Peștera

Interviurile realizate ulterior au dezvăluit că beduinii și alții, inclusiv sirieni,

vizitaseră peștera de mai multe ori după descoperirea inițială și înainte ca oficialitățile să afle locul unde aceasta se găsea. Pe parcursul acestor vizite, ultima dintre ele având loc în august și noiembrie 1948 (și întreprinsă de George Isaiah și Kando) mai multe obiecte au fost scoase din peșteră. Experții care au luat întâi contact cu manuscrisele erau, evident, dornici să găsească peștera, și își făcuseră planuri pentru a vizita zona. Diferite dificultăți dar și problemele de securitate de pe întreg parcursul anului 1948 le-au năruit speranțele de a ajunge acolo. Odată cu formarea Statului Israel în mai 1948, Mandatul Britanic pentru Palestina a încetat, iar regiunea unde fuseseră găsite manuscrisele a devenit o parte a Regatului Iordaniei.

Abia în ianuarie 1949 cineva cu legături oficiale a reușit să găsească peștera – la doi ani distanță de la descoperirea inițială. Un soldat belgian, căpitanul Philippe Lippens, trimis în zonă de Națiunile Unite ca observator, a devenit interesat de găsirea peșterii. El a adunat toate informațiile posibile de la oamenii care avuseseră vreo legătură cu manuscrisele și a primit ajutor de la autoritățile militare și arheologice. Cu ajutorul datelor strânse și a planurilor făcute de Lippens, căpitanul Akkash el-Zebn a reușit să găsească peștera la 28 ianuarie 1949. Ea era situată la opt sau nouă mile sud de Ierihon, într-o stâncă, la mai mult de o jumătate de milă de țărmul de nord-vest al Mării Moarte. G. Lankester Harding (1901–1979), inspectorul-șef al antichităților din Iordania, și părintele Roland de Vaux (1903–1971), directorul Școlii Biblice și Arheologice Franceze din Ierusalim, au venit ulterior la locul respectiv și au început să-l studieze.

Prima săpătură arheologică în peșteră a avut loc între 15 februarie și 5 martie 1949. Vase de lut, bucăți de smoală și de pânză și alte artefacte au fost extrase atunci. Mult mai important, au fost descoperite fragmente din aproximativ alte șaptezeci de manuscrise, unele fiind bucăți rupte din manuscrisele pe care beduinii le găsiseră în peșteră. Fragmentele confirmau că aceasta era, într-adevăr, peștera în care fuseseră descoperite lucrările originale. Arheologii care lucrau la peșteră au observat ruinele unor clădiri la aproximativ o jumătate de milă înspre sud. Ei le-au studiat un timp și apoi au săpat în niște morminte de lângă ruine. La momentul acela, pe baza puținelor dovezi arheologice de care dispuneau, au tras concluzia că ruinele respective nu aveau nici o legătură cu peștera manuscriselor. Ei au considerat că au

descoperit rămășițele unui fort roman din primul secol î.Cr. Arheologii au ajuns la aceeași concluzie la care ajunsese un alt vizitator al sitului, reputatul savant german Gustav Dalman, care în 1914 a stabilit că structurile respective aparțineau unui fort roman. Alți cercetători înaintea lui ajunseseră la concluzii diferite.

În 1861 Felicien de Saulcy credea că găsise cetatea Gomora din povestirea biblică a Genezei despre Sodoma și Gomora; el a ajuns la concluzia aceasta după ce a observat felul în care arabii băștinași pronunțau numele modern al locului – Qumran – drept Gumran. Arheologul francez C. Clermont-Ganneau vizitase regiunea în 1873, dar nu reușise să tragă nici o concluzie cu privire la ea. Mai târziu, F.M. Abel a conchis că mormintele erau parte a unui cimitir care aparținuse unei secte musulmane. Din moment ce nici unul dintre acești vizitatori, nici măcar arheologii care au fost acolo la începutul lui 1949, nu dispunea de mai multe date pe care să-și bazeze deducțiile, au fost considerate lipsite de importanță.

Pentru că dezbaterile academice cu privire la manuscrise și ruine deveniseră, la începutul anilor 1950, tot mai intense, arheologii au decis să facă săpături complexe în situl de la Qumran. Acestea au avut loc între 24 noiembrie și 12 decembrie 1951. Principalii arheologi care au excavat, Harding și De Vaux, au găsit dovezi care i-au făcut să reconsidere relația dintre peșteră și clădiri. Ei au descoperit, mai ales în ruine, ceramică asemănătoare cu cea din peșteră și un vas de lut similar celor în care fuseseră găsite manuscrisele. Prin urmare, chiar dacă până atunci fusese descoperită o singură peșteră cu manuscrise, experții aveau acum motive să creadă că manuscrisele aveau o oarecare legătură cu structurile de clădiri ale căror ruine se întindeau deasupra unei prelungiri a platoului aflat la est de stânci. Săpăturile arheologice ulterioare la acest sit au confirmat concluzia lor.

2. CELELALTE PEȘTERI

Abia în 1952 în vecinătatea acelor clădiri a fost descoperit un grup de peșteri. Cea denumită Peștera 2 a fost găsită de beduini, care se specializaseră în explorarea cât mai multor peșteri din zonă, pentru că știau acum că manuscrisele puteau aduce mulți bani. În octombrie 1951 ei au găsit

fragmente de manuscris în peșteri izolate, în regiunea Wadi Murabba'at, la câteva mile distanță de Qumran. Acolo, au fost dezgropate, printre altele, unele documente din al Doilea Război Iudeo–Roman (132–135 d.Cr.). Printre documentele din Murabba'at se aflau și câteva scrisori semnate de Simon Bar Koseba, liderul iudeu al acelei lupte nefaste. În timp ce peșterile din Murabba'at erau excavate în ianuarie–februarie 1952, aceiași beduini Ta'amireh își continuau explorările și, în februarie 1952, la o lună și jumătate după plecarea arheologilor, au descoperit a doua peșteră de la Qumran, nu departe de prima. Chiar dacă ce s-a găsit în ea (fragmente din 33 de manuscrise) nu a fost nici pe departe la fel de impresionant precum conținutul primei peșteri, existența, în aceeași zonă, a unei alte peșteri cu materiale antice scrise i-a determinat pe arheologi să facă o cercetare sistematică a întregii regiuni. Între 10 și 29 martie, un grup de arheologi de la Școala Americană a explorat aproximativ 225 de peșteri sau cavități (inclusiv Peștera 2). Eforturile lor au dus la descoperirea Peșterii 3 în 14 martie 1952 – prima peșteră de la Qumran găsită de arheologi. De aici ei au recuperat paisprezece manuscrise și extraordinarul *Manuscris de aramă* (care conține o listă cu locuri în care sunt îngropate comori; pentru mai multe detalii despre *Manuscrisul de aramă*, vezi capitolul 2).

Dar descoperirile din acel extraordinar an încă nu se încheiaseră. Și de data aceasta, beduinii Ta'amireh (care în iulie și august au dat din întâmplare peste alte două situri din apropiere – Khirbet Mird și Nahal Hever – care conțineau materiale scrise) au fost responsabili pentru o descoperire incredibilă. În august 1952 ei au intrat în Peștera 4, care este la doar câteva sute de metri de rămășițele clădirii din Khirbet (ruinele de la) Qumran. Un vizitator al zonei s-ar putea întreba, și pe bună dreptate, de ce a durat atât de mult până ce această peșteră a fost găsită, din moment ce oricine ar fi putut-o zări de pe ruinele clădirilor. Se pare că arheologii credeau că peșterile erau doar în vârfurile stâncilor, nu și în terasa de marnă de lângă ruine.

Mai târziu, beduinii Ta'amireh au povestit cum au descoperit Peștera 4. Un membru mai în vârstă al tribului își amintea că pe când era tânăr și vâna, a urmărit odată o potârniche într-o gaură de stâncă. De acolo a ajuns într-o peșteră în care a găsit mai multe obiecte, inclusiv o lampă și ceramică. Membrii mai tineri ai tribului au urmat indicațiile bătrânului și au văzut

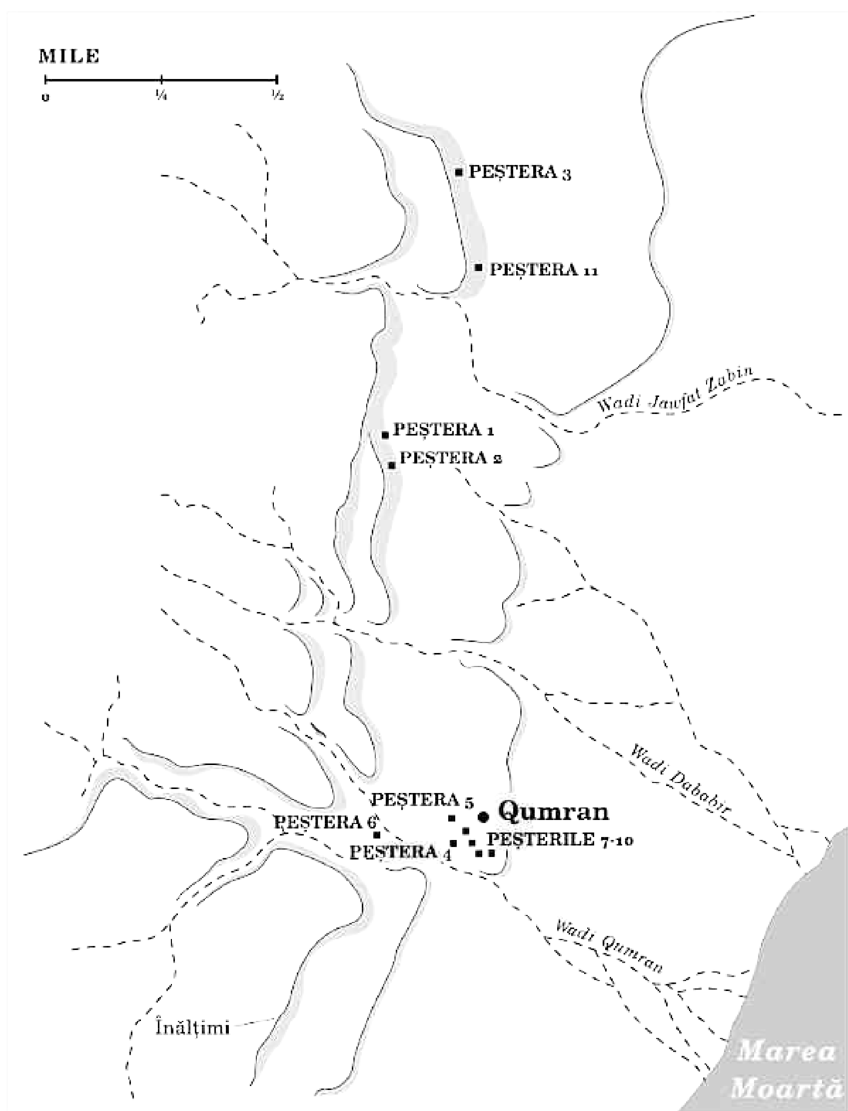
imediat peștera înfățișată în povestirea lui. Odată intrați, înăuntru au găsit nenumărate fragmente de manuscrise. Au încercat să vândă aproximativ cincisprezece mii dintre ele la Ierusalim și, pentru a ascunde sursa provenienței lor, au oferit informații false despre locul unde se află peștera. Însă în scurt timp adevărul a fost descoperit și peștera a fost excavată de Harving și preoții De Vaux și J.T Milik (1922–2006) între 22 și 29 septembrie 1952. Peștera s-a dovedit a fi, de fapt, două peșteri (numite Peștera 4a și Peștera 4b), dar beduinii, fără să precizeze din ce cameră luaseră obiectele, au amestecat fragmentele celor două, astfel că s-a considerat mereu că sursa de proveniență este Peștera 4. Arheologii au reușit să recupereze din această peșteră fragmente de la aproximativ o sută de manuscrise. Fragmentele deținute de beduini au fost în cele din urmă cumpărate de guvernul iordanian și de diverse instituții străine. În timpul săpăturilor din Peștera 4, arheologii au găsit o a cincea lângă ea. În aceasta s-au găsit puține materiale scrise – fragmente din aproximativ douăzeci și cinci de manuscrise. În apropiere, beduinii au găsit o a șasea peșteră, care conținea fragmente din treizeci și unu de manuscrise.

Odată cu acest val de descoperiri, era normal ca locul în care se aflau ruinele clădirilor să fie supus unor investigații suplimentare. O a doua sesiune de săpături a avut loc în perioada 9 februarie și 4 aprilie, 1953, adică după descoperirea Peșterilor 2–6. În timpul acestei de-a patra sesiuni de săpături, arheologii au găsit Peșterile 7–10, aflate toate în terasa de marnă. În nici una dintre aceste peșteri parțial erodate nu s-a găsit prea mult material scris: Peștera 7, aproximativ nouăsprezece manuscrise foarte fragmentare, toate în greacă; Peștera 8, cinci texte deteriorate; Peștera 9, un fragment de papirus neidentificat; și Peștera 10, o bucată de ceramică cu o inscripție pe ea. În cele din urmă, în ianuarie 1956 beduinii Ta'amireh au dat din nou lovitura descoperind cea de-a unsprezecea peșteră. Ei au așteptat până în februarie pentru a divulga informațiile despre ultima peșteră, care s-a dovedit a fi o descoperire excelentă pentru că, deși în ea s-au găsit doar douăzeci și unu de manuscrise, unele dintre ele erau complete, precum cele șapte manuscrise originale din Peștera 1.

Această descoperire a fost aproape imediat urmată de o a cincea expediție arheologică la situl de la Qumran (18 februarie–28 martie 1956). În timpul

acestei expediții, s-au început unele cercetări și la Ain Feshka, care este la sud de Qumran. O a șasea și ultima sesiune de excavări, care a constat din săpături doar la Ain Feshka, a avut loc în 1958 (25 ianuarie–21 martie). Peștera 11, descoperită de beduini în 1956, conținea *Manuscrisul Templului*, cel mai lung sul descoperit.

Așadar, între 1947 și 1956 au fost descoperite unsprezece peșteri care conțineau material scris sau rămășițe de diferite tipuri într-o zonă destul de restrânsă din vecinătatea unui ansamblu de ruine. Artefacte similare găsite la situl ruinelor le puneau pe acestea în legătură cu peșterile. Beduinii au fost principalii descoperitori ai manuscriselor. Ei au reușit să găsească trei dintre cele mai importante peșteri (1, 4, 11), dar și alte două (2 și 6), în timp ce arheologii profesioniști au găsit Peșterile 3, 5 și 7–10, dar nici una dintre ele nu conținea fragmente importante de manuscrise.



Peșterile din zona Qumran

Eforturile de găsire a altor peșteri în speranța descoperirii altor depozite de text scris au eșuat, chiar și cu tehnici avansate (cum ar fi rezonanță de sonar) pentru localizarea găurilor în pământ ale căror spații de intrare erau astupate. Totalul manuscriselor fragmentare descoperite este de aproximativ 930 – o comoară fabuloasă descoperită într-o zonă în care nimeni nu se așteptase să găsească texte antice. Descoperirea și achiziționarea manuscriselor și fragmentelor a fost un proces lung și dificil, dar prelucrarea și interpretarea acestora și înțelegerea vestigiilor arheologice găsite în ruinele clădirilor s-au dovedit a fi chiar și mai complicate.

3. RUINELE DE LA QUMRAN

Pe parcursul a șase sesiuni de săpături, arheologii au studiat ruinele clădirilor care ocupă platoul din vecinătatea peșterilor. Liderul acestor săpături a fost părintele Roland de Vaux de la Școala Biblică, o școală dominicană franceză din Ierusalim. De Vaux se remarcase ca biblist și arheolog și fusese numit înainte de 1949 directorul școlii. Școala Biblică Franceză fusese una dintre instituțiile contactate de Mitropolitul Samuel atunci când a încercat să identifice manuscrisele pe care le cumpărase. De fapt, se pare că un savant aflat în vizită acolo, J. van der Ploeg de la Universitatea din Nijmegen din Olanda, a fost primul expert care a recunoscut că unul dintre manuscrise conținea Cartea lui Isaia.

a. Săpăturile și interpretările lui De Vaux

(1) *Clădirile*

Pe baza dovezilor descoperite pe parcursul sesiunilor de săpături, De Vaux a publicat o serie de articole în revista *Revue Biblique* și, mai târziu, o carte în care prezenta o ipoteză despre locul acela, ipoteză care, deși a avut contestatari, a dominat multă vreme încercările de reconstituire a istoriei acelor clădiri. De Vaux a determinat două perioade majore de ocupație. (1) În secolele VIII–VII î.Cr o mică cetate fusese ridicată pe acel loc. Este posibil ca să fie cea numită Secaca în Iosua 15:61, unde este enumerată alături de altele, inclusiv „Cetatea Sării" și En-Ghedi, aflate chiar la sud de Qumran. Resturile unei clădirii dreptunghiulare au fost studiate până la această fază. (2) După o perioadă lipsită de istorie, apar dovezile unei perioade sectare, adică timpul când oamenii asociați cu manuscrisele au locuit în zonă. De Vaux a împărțit cele două secole, care, consideră el, au format această a doua fază în două subfaze, pe prima subdivizând-o apoi încă o dată. Se pare că a existat și o fază a treia, mai scurtă. Următoarele paragrafe prezintă pe scurt teoria lui cu privire la istoria acestei perioade.

Faza Ia

Din această reocupare timpurie s-au păstrat puține dovezi arheologice, deoarece construirea și ruina care au urmat au nimicit majoritatea obiectelor.

De Vaux a tras concluzia, pe baza diferitelor monede și a altor artefacte din următoarea perioadă, că Faza Ia a început nu mult după 140 î.Cr. și nu a durat foarte mult. Adică datarea Fazei Ia este posibilă doar relativ la următoarea fază, în sensul că faza aceasta (Faza Ia) a precedat Faza Ib.

Faza Ib
De Vaux susține că Faza Ib a început, probabil, în timpul domniei lui Ioan Hircan (134–104 î.Cr.), rege din dinastia hașmoneilor și mare preot. Oamenii care au trăit acolo în perioada aceea au construit etaje superioare clădirilor deja existente și au extins construcțiile spre vest și sud. Tot atunci au făcut lucrări de extindere a impresionantului sistem de apă de la Qumran și au construit apeductul care aducea apa de pe dealuri la complexul de clădiri. În cel din urmă au acoperit clădirile cu tencuială. Vestigiile arheologice din Faza Ib arată că populația din acest complex a crescut mult față de grupul mult mai mic care locuise acolo în Faza Ia. Există dovezi că un incendiu și un cutremur au dus la sfârșitul Fazei Ib. În special în nord și nord-vest s-a găsit un strat de cenușă sub ruinele fazei II (vezi mai jos). Nu se poate preciza dacă cele două dezastre sunt legate unul de altul, dar istoricul iudeu Iosephus Flavius (37–100 d.Cr.) vorbește despre un cutremur în zonă în 31 î.Cr. – dată la care De Vaux plasează sfârșitul Fazei Ib.

Faza II
De Vaux credea că oamenii care au locuit în situl acela l-au abandonat după cutremur și că a rămas nelocuit până la moartea Regelui Irod, în 4 î.Cr. El a ajuns la concluzia aceasta folosind unele pasaje mai puțin concludente din scrierile lui Iosephus Flavius, care spune că Irod a avut relații bune cel puțin cu unii esenieni, ceea ce sugerează, probabil, că le-a plăcut să trăiască alături de alți iudei pe parcursul domniei lui Irod. În perioada morții lui Irod, situl a fost reconstruit.

Faza II a durat până în 68 d.Cr., când, spune De Vaux, trupele romane care au înăbușit revolta iudaică din zonă (revoltele au avut loc între 66 și 70), au atacat și distrus clădirile respective. Există, din nou, dovezi clare despre existența unui incendiu. Anul 68 pare plauzibil, pentru că la Qumran s-au găsit optzeci și trei de monede din al doilea an al revoltei, dar numai cinci din al treilea an. Diferența poate fi explicată prin producerea unui eveniment

important. Au fost descoperite și câteva vârfuri de săgeți de fier, caracteristice armatei romane în secolul I d.Cr.

Faza III

Se pare că soldații romani care staționaseră la Qumran după Faza II au construit câteva barăci în colțul de sud-vest al clădirii principale. S-a găsit un set de monede care aparțin acestei faze, datate aproximativ până în anul 90 d.Cr., dar puținele monede din perioada Bar Kokhba (132–135) sugerează că și rebelii acestei revolte de mai târziu au folosit Qumranul.

De Vaux a tras concluzia că structurile de la Qumran din fazele I și II nu fuseseră concepute pentru a fi cartiere rezidențiale. Clădirile și ruinele au mai degrabă aspectul unui centru comunitar, cu un spațiu de întâlnire și de luat masa relativ mare. Oamenii asociați cu situl acesta trăiau, probabil, în adăposturi improvizate în zonă sau în peșteri. Ei se strângeau în clădirile acelea doar în scopuri comunitare. De Vaux a identificat rămășițele unei camere de la etajul doi (în terminologie arheologică Locus 30) ca aparținând unui scriptoriu, un loc unde scribii copiau manuscrise. Piesele de mobilier și cele două călimări găsite în cameră l-au făcut să presupună că acela era locul unde fuseseră copiate manuscrisele din peșteri.

Nici un manuscris nu a fost găsit în ruinele clădirii. În timpul săpăturilor s-au descoperit totuși anumite vase de lut și ostrace[4] cu inscripții pe ele. De asemenea, numeroasele monede dezgropate (peste 700) conțin și ele inscripții.

De Vaux a scris o serie de articole de specialitate prin care informa lumea academică cu privire la descoperirile sale, dar o publicare finală și exhaustivă a datelor încă nu s-a făcut. Cea mai cuprinzătoare declarație despre descoperirile și interpretările lui De Vaux se găsește în versiunea tipărită a Conferințelor Schweich, pe care le-a susținut în 1959. Ediția revizuită, intitulată *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, a fost publicată în 1973, la doi ani după moartea sa.

(2) *Cimitirele*

După cum este de așteptat, Qumranul, o așezare locuită de un grup de oameni timp de mai multe decenii, are mai multe cimitire. Cel mai mare

cimitir, cel principal, se află în partea de est, la o depărtare de cincizeci de metri de clădiri. Aici se găsesc, aproximativ, mormintele a o mie o sută de oameni, aranjate în rânduri ordonate, care sunt împărțite de câteva alei în trei secțiuni. Toate mormintele sunt aliniate pe axa nord–sud, cu capul scheletelor la capătul sudic. Din diferite zone ale cimitirului principal, De Vaux a dezgropat douăzeci și opt de morminte. Toate scheletele, identificate după sex și găsite în părțile mai curate și mai bine păstrate ale cimitirului, erau de bărbați. Un mormânt neobișnuit, separat de celelalte, conținea un schelet de femeie. Totuși, în prelungirile cimitirului mai spre est, în cele nouă morminte studiate, s-au găsit patru schelete de femei și unul de copil. De asemenea, De Vaux a studiat ceea ce el a numit două cimitire secundare, unul în nordul sitului și altul la sud de Wadi Qumran. În cel din nord doar două morminte au fost deschise; ele conțineau un schelet de bărbat și unul de femeie. În cimitirul din sud, cele patru morminte cercetate conțineau un schelet de femeie și trei de copii. (În capitolul 3 voi explica implicațiile acestor descoperiri în legătură cu problema celibatului la Qumran.)

b. Studii și interpretări

(1) *Clădirile*

Teoria lui De Vaux a fost dominantă timp de mai multe decenii, chiar dacă au existat și contestatari ai concluziilor lui. De exemplu, nu toți erau convinși de existența perioadei Ia, în sprijinul căreia De Vaux a adus foarte puține dovezi, iar interpretarea lui cu privire la perioada 31–4 î.Cr. când situl nu a fost locuit, nu a fost general acceptată. Eșecul lui De Vaux (și al succesorilor săi) de a publica toate dovezile era considerat regretabil. Materialele găsite în timpul săpăturilor sale au fost puse la dispoziție într-un ritm lent și nu sunt încă toate disponibile pentru studiu.

În dezbaterile despre situl de la Qumran de după De Vaux, au existat experți care au acceptat în mare măsură interpretarea sa, dar au ajustat limitele cronologice pentru fazele de locuire a sitului pe care De Vaux le-a propus în ipoteza sa; alții au interpretat materialele acestea într-un mod foarte diferit.

Cea mai cunoscută revizuire a teoriei lui De Vaux este cea formulată de Jodi Magness în monografia ei din 2002, *The Archaeology of Qumran and the*

Dead Sea Scrolls. Magness observă, pe bună dreptate, că orice concluzie cu privire la arheologia sitului trebuie să aibă un caracter preliminar, atâta timp cât întregul set de dovezi relevante este încă incomplet publicat. Dar, lucrând cu datele deja disponibile, ea susținea următoarele idei cu privire la fazele teoretizate în scrierile lui De Vaux:

1. Nu există nici o perioadă care să corespundă fazei Ia a lui De Vaux.

2. De Vaux datează Faza Ib neconvingător: el s-a folosit în argumentația lui de numărul mare de monede emise de Alexandru Ianeu și a susținut că faza aceasta a început în timpul domniei acestui rege/mare preot (103–76 î.Cr.) Magness trage concluzia că situl a fost din nou locuit (la secole de la construirea lui inițială) cândva în prima jumătate a primului secol î.Cr. (între 100 și 50) și, după cum indică anumite elemente, cum ar fi băile rituale, situl acela fusese de la început sectar (ea crede că esenienii erau această sectă). Data propusă de Magness (între 100 și 50) pentru începutul locuirii sectare a sitului fusese susținută anterior de Ernest-Marie Laperrousaz, un savant al Școlii Biblice Franceze și director de studii la École Pratique des Hautes Études, care a participat la expedițiile lui De Vaux începând cu 1954, deși interpretarea sa generală cu privire la cronologie diferă de cea a lui De Vaux și Magness în câteva puncte.

3. Perioada în care situl nu a fost ocupat (între fazele I și II) nu a fost atât de lungă, cum sugerează De Vaux (31–4 î.Cr.). Argumentul lui Magness presupune interpretarea corectă a unei colecții de monede tireniene (561 dintre ele) despre care De Vaux a spus că le-a găsit în trei vase îngropate sub ruinele Fazei II și deasupra ruinelor din Faza Ib. Întrucât monedele cele mai târzii din colecție sunt datate 9/8 î.Cr., el a considerat că faza IIa trebuie să fi început după momentul acela. Magness consideră că monedele fac parte din faza I și le vede ca pe niște dovezi că această fază s-a extins până în ultimul deceniu î.Cr. Asta înseamnă că cutremurul din 31 î.Cr. nu a condus la o abandonare totală a sitului, ci mai degrabă un incendiu izbucnit câteva decenii mai târziu i-a făcut pe oamenii care locuiau acolo să plece pentru o scurtă perioadă de timp – o iarnă sau poate câțiva ani – înainte de a se întoarce și a-l reconstrui. Deteriorarea rețelei de apă arată că a existat o perioadă când nu a

fost utilizată. La începutul domniei fiului lui Irod, Arhelau (4 î.Cr. – 6 d.Cr.), același grup s-a întors și l-a reconstruit aproape la stadiul de dinainte de incendiu. Magen Broshi, arheolog profesionist și fost curator la Sanctuarul Cărții de la Muzeul Israelian, obiectase împotriva modului de interpretare a dovezilor arheologice propus de cercetătorul De Vaux și considera că nu se justifică perioada lungă de timp pe care acesta o sugerase între cele două faze.

Ruinele complexului de clădiri au avut parte și de alte interpretări, iar pe unele le vom enumera aici.

Ruinele unei fortărețe:
Am menționat deja că cercetătorii care au studiat zona Qumranului au stabilit că ruinele ar fi aparținut unei fortărețe. Printre aceștia a fost și De Vaux, care, după ce a excavat situl mult mai atent, a ajuns la o concluzie foarte diferită. Teza fortăreței a avut diferiți susținători de-a lungul timpului, Norman Golb de la Universitatea din Chicago a susținut-o într-o serie de articole. Interpretarea dovezilor găsite în situl de la Qumran face parte dintr-o teorie mult mai complexă pe care o voi analiza în capitolul 3. Mă rezum acum la a spune că, potrivit lui Golb, manuscrisele din peșteri nu au nici o legătură structurală cu clădirile de la Khirbet Qumran. Manuscrisele au fost aduse de la Ierusalim de oameni cu diferite convingeri și ascunse în peșteri pentru a fi păstrate în siguranță în timpul războiului împotriva Romei (66–70). Fortăreața fusese ridicată cu ceva timp înaintea acestui eveniment. Golb menționează, printre alte argumente, zidurile groase ale turnului și probabilitatea ca clădirile respective să fi fost distruse în urma unui atac militar.

Teoria lui Golb nu și-a găsit prea mulți adepți. În general se poate spune că, dacă situl de la Qumran a fost o fortăreață, acesta a avut o formă unică. Forma lui este diferită de celelalte fortărețe din timpul acela și, în afară de zona turnului, grosimea zidurilor exterioare nu era adecvată nevoilor militare. Este adevărat că numeroasele cisterne ar fi asigurat aprovizionarea cu suficient de multă apă pentru a rezista multe luni, dar alimentarea cu apă putea fi ușor întreruptă de dușmani, din moment ce apeductul era expus și neprotejat pe distanțe lungi în afara complexului de clădiri. Ar fi fost o fortăreață atât de neglijent proiectată? De asemenea, clădirile par a fi amplasate într-un loc

lipsit de securitate militară. Dacă Qumranul a fost distrus de trupele romane, cum susține De Vaux, asta nu înseamnă neapărat că fusese o bază militară, decât dacă am ști cu certitudine că romanii nu atacau decât cetăți întărite, nu și ținte civile. În sfârșit, un alt argument este că literatura antică nu face nici o referire la vreo cetate din regiunea Qumranului. Din moment ce ruinele nu arată o dovadă clară că ar fi fost o fortăreață și pentru că anumite elemente ale acestor ruine nu s-ar potrivi într-o astfel de fortăreață, teoria lui Golb a fost, pe drept, considerată neplauzibilă.

O vilă cu sală de mese:
După cum am mai menționat, un raport complet despre săpăturile de la Qumran nu a fost niciodată publicat, deși De Vaux și alții au scris pe larg despre vestigiile materiale găsite și interpretările lor. Un grup de arheologi a fost desemnat să finalizeze proiectul de publicare. Printre ei se afla și o echipă formată din soții Pauline Donceel-Voûte și Robert Donceel. Ei consideră că dovezile ceramice și alte elemente sugerează că la Qumran avem de-a face cu vila unui proprietar înstărit. Donceel-Voûte a scris un text în care argumentează împotriva ideii lui De Vaux că locul numit „Locus 30" conținea la etajul superior un scriptoriu. Donceel-Voûte susține că dovezile arheologice ar încuraja identificarea acelui loc cu o sală de mese, în care invitații mâncau culcați (un tricliniu) și din care ei puteau vedea neobstrucționați de nimic spre sud și sud-est. Această interpretare pare să se potrivească cu ipoteza că situl a fost o vilă. Donceel-Voûte a analizat în detaliu fragmentele de mobilă găsite, relația dintre ele și a căutat paralele în alte locuri din lumea greacă și romană.

Este interesant să citim cuvintele lui De Vaux, în lumina argumentelor lui Donceel-Voûte, în legătură cu acele fragmente de mobilă și ce ar fi putut ele reprezenta:

> S-a considerat, deci, că este posibil ca din aceste bucăți să se reconstruiască o masă […] ceva mai mare de 5 m în lungime, 40 cm lățime și doar 50 cm înălțime. Au existat și alte fragmente de la două mese mai mici. Cu siguranță că aceste mese au căzut de la etajul superior, iar masa cea lungă fusese așezată paralel cu peretele estic; asta ar putea sugera că este mobila unei sufragerii sau săli de mese, dar noi am identificat o astfel de sală într-o altă parte a clădirilor, care nu conținea o masă (*Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, 29).

El menționează, de asemenea, cele două călimări găsite în această zonă.

Piesele de mobilă au fost depuse în Muzeul Arheologic al Palestinei din Ierusalim (numit astăzi Muzeul Rockefeller) sub forma unei mese cu bancă. Ipoteza era că scribii ședeau pe bancă și copiau manuscrisele pe masă. De Vaux era conștient că reprezentările scribilor antici în timpul lucrului nu-i prezintă, de obicei într-o astfel de poziție; ci, mai degrabă așezați pe pământ sau pe o bancă, scriind pe o tăbliță ținută în poală. Totuși, el a enumerat mai multe cazuri în care sunt înfățișați scriind la mese sau birouri.

Este nevoie să facem câteva comentarii despre ipoteza lui Donceel-Voûte. În primul rând, este puțin probabil ca o persoană înstărită să fi construit o vilă la Qumran, din moment ce o cetate bogată ca Ierihonul se afla în apropiere. Este posibil ca Donceel-Voûte să fi apreciat greșit valoarea ceramicii din cauza înțelegerii greșite despre bogăție și proprietate privată în cazul comunității de la Qumran (pentru un studiu complet despre problema aceasta, vezi capitolul 3). În al doilea rând, în ceea ce privește scriptoriul sau sala de mese, Donceel-Voûte admite că obiectele pe care ea le considera niște canapele într-o sală de mese nu pot fi găsite altundeva. Ea are dreptate când spune că acele călimări pot fi asociate cu alte activități decât cele de copiere de manuscrise; dar este evident că ele se potrivesc cu funcția scribală pe care De Vaux a atribuit-o Locusului 30.

Cu puțin timp în urmă, doi arheologi au integrat câteva aspecte ale teoriei despre cetate sau vilă în interpretarea lor cu privire la dovezile arheologice găsite.

Yitzhar Hirschfeld (1950–2006, fost profesor de arheologie la Universitatea Ebraică din Ierusalim), în volumul său din 2004, *Qumran in Context: Reassessing the Archaeological Evidence* spune că situl de la Qumran a avut funcții diferite de-a lungului timpului: pe parcursul perioadei hașmoneilor (înainte de 37 î.Cr.) a fost o fortăreață de câmpie și o stație de poștă; în perioada lui Irod a fost un conac. Cu alte cuvinte, nu a fost niciodată așezământul unei secte, iar clădirile de la Qumran nu au nimic de-a face cu manuscrisele din peșteri. Manuscrisele au venit de la Templul din Ierusalim și au fost depozitate acolo înainte de distrugerea Ierusalimului de către romani. Hirschfeld face un efort lăudabil de a plasa situl de la Qumran în contextul mai general al regiunii și al vieții sale economice și agricole.

J-B. Humbert, un arheolog de la Școala Biblică din Ierusalim, a propus o

interpretare care implică și ea mai multe niveluri. Primul era cel al unei vile din timpul dinastiei Hașmoneilor care avea un scop agricol. Aceasta a început în timpul perioadei denumite de De Vaux Ia și a fost distrusă în 57 sau 31 î.Cr. Esenienii au preluat situl în 31 î.Cr. și l-au transformat într-un centru cultic cu un altar care este îndreptat spre Ierusalim în partea de nord. Acolo ei au pus în funcțiune un sistem sacrificial. Pe parcursul folosirii sitului de către secta eseniană nu există nici o perioadă de abandon sau nelocuire, deși anumite părți au suferit schimbări de-a lungul timpului. De exemplu, la un moment dat, ei au abandonat partea cultică de nord și au construit o alta pe latura de sud (în Locus 77, care pentru De Vaux era sala de mese). Humbert consideră că doar un număr mic de „Păzitori“ a trăit fără întrerupere în acele clădiri; alții, care au lucrat acolo, au venit de altundeva. Situl a fost distrus în 68 d.Cr.

Alți cercetători nu au reușit să găsească paralele la tipurile de conace sau vile propuse de Hirschfeld și Humbert. În cazul lui Hirschfeld, cimitirul cel mare din sit este o dovadă, la fel de importantă ca și celelalte dovezi, că structura respectivă fusese în proprietatea unei comunități sectare (de exemplu, numărul neobișnuit de mare de băi rituale, precum și dimensiunea lor). Mai mult decât atât, el consideră că între manuscrisele din peșterile aflate în apropiere și clădiri nu este nici o legătură și cade în capcana de a accepta presupunerea foarte generală că prezența obiectelor de ceramică fină și alte semne de bogăție ar sugera că situl respectiv nu ar fi putut aparține unei comunități eseniene. Sursele istorice susțin că esenienii nu erau interesați de bogăție, dar ele nu spun că aceștia ar fi fost săraci. În ceea ce privește teoria lui Humbert, alți arheologi nu au găsit nici o dovadă că în clădirile de la Qumran s-ar fi practicat un sistem sacrificial.

Modificarea pe care Magness a făcut teoriei lui De Vaux are în prezent cea mai mare susținere și este considerată cea mai bună interpretare a tuturor dovezilor arheologice – atât a manuscriselor găsite în peșteri, cât și a celor din ruinele clădirii. Orice vizitator al sitului își dă repede seama cât de dificil este să separi manuscrisele găsite, să zicem, în Peștera 4 (care a adăpostit aproximativ 600 dintre ele) de clădiri, din moment ce peștera și situl sunt atât de apropiate. Mai mult, configurația datelor arheologice de la Qumran este unică, în ciuda numărului tot mai mare de situri arheologice excavate în

Iudeea antică și regiunile înconjurătoare. Toate interpretările artefactelor sunt ipoteze, dar teza lui Magness pare să ofere cea mai solidă și mulțumitoare explicație.

(2) *Cimitirele*

Cimitirele de la Khirbet Qumran au fost mereu un punct central al dezbaterii, dar discuția a primit o nouă direcție odată cu sfârșitul anilor 1990. Există două aspecte importante ale noii dezbateri: probabilitatea ca nu toate mormintele de la Qumran să fie din perioada celui de-al Doilea Templu și faptul că există noi date disponibile în legătură cu oasele descoperite acolo.

Cu privire la primul aspect, în anul 2000 Joseph Zias, fost curator de arheologie și antropologie al Autorității Israeliene pentru Antichități, a spus că prezența mărgelelor și a altor obiecte valoroase în unele morminte din cimitirele de la Qumran l-au făcut să se îndoiască că acestea ar fi fost morminte evreiești din perioada celui de-al Doilea Templu. După ce a analizat cinci trăsături are mormintelor de beduini, a tras concluzia că mormintele de la Qumran orientate spre est-vest aparțin unor musulmani, mai precis morminte de beduini îngropați într-o perioadă mult mai recentă decât cea în care clădirile erau încă în folosință (după 1450 d.Cr.). Faptul că scheletele de femei și copii, care de obicei nu sunt așa bine conservate, erau la Qumran cele mai bine conservate sugerează că erau de dată mai recentă. Zias a adăugat: „Absența unor morminte mari, de familie, care să conțină mai multe generații, cum putem vedea în alte situri evreiești din apropiere, precum En-Ghedi și Ierihon, împreună cu absența femeilor și copiilor, întărește, în opinia mea, teoria că, de fapt, aici avem de-a face cu o comunitate de bărbați celibatari“ (p. 242). Mai multe întrebări au fost ridicate cu privire la anumite aspecte ale lucrării lui Zias, dar posibilitatea unor înmormântări intruzive, adică reutilizarea ulterioară a cimitirelor, a deschis o nouă perspectivă în privința mormintelor de la Qumran.

Al doilea aspect al dezbaterii o reprezintă publicarea datelor rezultate în urma unor analize științifice riguroase a oaselor dezgropate. De Vaux a dat antropologilor pentru analiză oase luate din diferite morminte: lui Gottfried Kurth de la Göttingen, care a vizitat Qumranul în timpul săpăturilor și a văzut direct unele morminte, și lui Henri-Victor Vallois, director de la Musée

de l'Homme din Paris. Timp de mai multe decenii oasele aflate în posesia acestor experți păreau să fi dispărut, însă de curând ele au fost „redescoperite". Colecția lui Kurth cu material extras din paisprezece morminte (conținând oase de la șaisprezece persoane) din cimitirul principal și din patru morminte (cu oase de la cinci persoane) din cimitirul de sud au fost examinate de un grup de experți condus de Olav Röhrer-Ertl, fostul asistent al lui Kurth și în prezent profesor la Universitatea din München; ei au publicat câteva lucrări care detaliază rezultatele analizei lor. Colecția Franceză, care constă din oasele pe care Vallois le-a avut în Paris, la care le-a adăugat pe cele găsite mai târziu la Școala Biblică din Ierusalim, a fost încredințată lui Susan Sheridan, profesor de antropologie la Universitatea Notre Dame, care a lucrat, la rândul ei, cu un grup de specialiști care a publicat rezultatele studiilor lor. În această colecție sunt incluse oase de la șaptesprezece persoane aflate în șaptesprezece morminte.

Trebuie spus că, dacă se lucrează cu o cantitate limitată de material care s-a deteriorat foarte mult atunci pot apărea complicații, dar rezultatele publicate, în privința sexului scheletelor sunt următoarele: Colecția Kurth conține 9 bărbați, 7 femei și o fată de aproximativ șapte ani (toate din cimitirul principal), precum și o femeie, trei băieți și un copil al cărui sex nu a putut fi determinat (din cimitirul de sud). Oasele din Colecția Franceză aparțineau unor bărbați de peste treizeci de ani la momentul decesului, cu excepția unui băiat îngropat în mormântul 15, și toți, probabil, bărbați, cu excepția unei femei din mormântul 15 și posibil încă o altă femeie din mormântul 5.

În 2006, Brian Schultz, acum la Universitatea Fresno Pacific, a studiat toate datele disponibile și a comparat dovezile de la Qumran cu practicile musulmane de înmormântare, cunoscute din rezultatele publicate despre cimitirele excavate. El a tras concluzia că direcția de orientare diferită a unora dintre morminte nu reprezintă un element decisiv caracteristic înmormântărilor musulmane. De fapt, din cele paisprezece înmormântări intruzive pe care el le-a identificat la Qumran, șase sunt orientate de la nord la sud. În cele 32 de morminte excavate, care, conform lui Schultz, pot fi datate fără probleme în perioada celui de-al Doilea Templu, se găseau scheletele a cinci femei, fiecare dintre acestea fiind, într-o oarecare măsură, problematic. Singura înmormântare (termen distinct de reînmormântare) în

privința căreia nu există nimic problematic este a unei femei din Mormântul A, care aparține unui cimitir separat (deși locul exact unde este situat nu este cert). Schultz conchide:

> Cimitirul ne arată fără echivoc un tratament special al femeilor într-o comunitate predominant masculină. Caracterul neobișnuit al comunității care a folosit acest cimitir în perioada celui de-al Doilea Templu este confirmat și de lipsa totală a copiilor. Aceste rezultate sunt combinate cu faptul că în cimitirul de la Qumran se poate observa o mai mare uniformitate în ceea ce privește poziția de înmormântare față de orice alt cimitir de tipul acesta din perioada celui de-al Doilea Templu, lucru care demonstrează unicitatea lui totală și se potrivește mai bine cu opinia generală că situl de la Qumran a fost centrul comunitar al unui grup iudaic sectar, predominant masculin, din secolul I î.Cr. și I d.Cr. (219–220).

Așadar, dintre indivizii analizați, cei mai mulți sunt bărbați, ceea ce poate confirma alte dovezi că un grup sectar de bărbați a folosit situl de la Qumran în perioada celui de-al Doilea Templu. Totuși, trebuie să subliniem câteva aspecte: Doar un procent scăzut de morminte au fost dezgropate, de aceea dimensiunea eșantionului este discutabilă. Procedura de prelevare a datelor nu a fost foarte riguroasă pe parcursul săpăturilor arheologice, astfel că nu avem o prelevare aleatorie care să poată fi considerată reprezentativă pentru aceste cimitire. Păstrarea materialului a fost slabă, conservarea deficitară și doar craniile și pelvisurile au fost luate de arheologi în timpul săpăturilor, ceea ce a limitat tipurile de teste antropologice la care pot fi supuse.

4. METODE PENTRU DATAREA DESCOPERIRILOR

Acum este important să menționăm tipurile de metode folosite pentru datarea manuscriselor și a altor rămășițe arheologice de la Qumran. Pentru cele două categorii de artefacte se poate diferenția între mai multe tipuri de metode.

a) Metode pentru datarea textelor

Cu mult timp înainte ca ruinele de la Qumran să fi fost studiate sistematic, savanții avansau deja ipoteze cu privire la datarea scrierilor din prima peșteră. Aceste ipoteze și concluzii ulterioare au apărut în urma aplicării anumitor tehnici de determinare a perioadei în care un text sau o copie a unui text ar fi putut fi scrisă.

(1) *Paleografie*

Paleografia este studiul scrierilor antice sau al modului în care scribii notau literele textelor pe care ei le alcătuiau sau le copiau. Modul de scriere a literei se schimbă de-a lungul timpului. Prin observarea diferitelor schimbări, paleograful poate determina, aproximativ, în ce punct de pe această linie de dezvoltare a scrisului poate fi situat un anumit manuscris. Pentru a traduce poziția relativă de pe linie într-o dată cronologică, expertul trebuie să aibă niște puncte fixe – în special texte care conțin propriile lor date – de la care să extrapoleze apoi pentru acele lucrări ale căror date se studiază. Din fericire, un număr în continuă creștere de texte antice în ebraică și aramaică sunt datate în jurul unui anumit an (există mult mai multe documente grecești de acest tip). De exemplu, câteva papirusuri de pe Insula Elefantina, texte aramaice dintr-o colonie militară iudaică din Egipt, conțin date dintr-un an al domniei lui Darius II al Persiei (423–404 î.Cr.). Alte manuscrise, de la Wadi ed-Daliyeh la nord de Ierihon, sunt datate în perioada domniei lui Artaxerxe III (358–338). Există și alte manuscrise pentru perioadele de mai târziu. Niște exemple foarte bune sunt documentele de la Masada, care nu sunt mai vechi de 73 sau 74 d.Cr. (când Masada a fost cucerită de romani) și cele de la Murabba'at și Nahal Hever, care conțin informații din timpul celui de-al Doilea Război Iudeo–Roman (132–135 d.Cr.). Analizând scrierea în textele datate și observând evoluția care le-a influențat forma, paleograful poate plasa textul nedatat la un anumit punct de timp între celelalte, mai aproape de cel cu a cărui formă seamănă mai mult. Paleografii au anumite avantaje atunci când lucrează cu mostre de text mai degrabă antice decât moderne. Din moment ce textele erau scrise de scribi profesioniști, caligrafia textului păstrează convențiile, cu excepția unor modificări graduale. Datele determinate paleografic tind să devină mai precise pe măsură ce crește numărul de texte datate. Oricum, nu trebuie uitat că datele atribuite textelor exclusiv pe baza scrisului sunt relative, nu exacte.

Frank Moore Cross, pe atunci la Seminarul Teologic McCormick și mai târziu la Universitatea Harvard, a publicat în 1961 studiul său, devenit clasic, despre Qumran și tipurile de scris aferente. Din manuscrisele respective, el a identificat trei perioade paleografice: arhaică (250–150 î.Cr.), din perioada

Hașmoneilor (150–30 î.Cr.) și irodiană (30 î.Cr.– 68-70 d.Cr.). Între aceste limite a făcut alte subdiviziuni și a distins diferite alte stiluri de scriere: formal, semiformal, cursiv, semicursiv. Cross a ajuns la concluzia că unele manuscrise pot fi datate în perioada arhaică (cum este cazul lui 4QSamuelb); acestea fuseseră aduse la Qumran, probabil, dintr-un alt loc, din moment ce sunt anterioare folosirii acelui sit de către secta esenienilor. Mult mai multe provin din perioada Hașmoneilor (*Manualul de disciplină* [*Manualul comunității*] și marele *Manuscris al lui Isaia* din Peștera 1 sunt exemplele cele mai potrivite), dar cele mai multe au fost copiate în perioada lui Irod (de exemplu, comentariile). Cross consideră că analiza paleografică a acestor texte a ajuns la un nivel atât de ridicat de precizie, încât un paleograf cu experiență poate data un manuscris cu o eroare maximă între douăzeci și cinci și cincizeci de ani de la momentul când a fost scris.

(2) *Spectrometrie de masă cu accelerator*

Ideea că se pot atribui date precise pe baza dovezilor paleografice a fost mult timp un subiect controversat. Anumiți savanți, care nu erau paleografi, consideră că este necesară mai multă prudență în procesul de datare. În opinia lor, controalele exterioare trebuie să suplimenteze datele analizei scrisului. Un astfel de control exterior este acum la îndemână – spectrometria de masă cu accelerator (SMA), o formă mai rafinată de datare cu carbon-14. Metoda de datare cu carbon-14 a fost descoperită în 1947, anul în care au fost găsite primele manuscrise de la Marea Moartă. Oricum, în primii ani nici un manuscris nu a fost supus datării cu carbon-14, cantitatea de material care trebuia distrusă în procesul acesta ar fi însemnat pierderea a prea mult material dintr-un manuscris, aproximativ 1–3 grame, mai mult decât cântăreau unele dintre fragmentele descoperite. Unele pânze în care manuscrisele fuseseră înfășurate au fost testate în 1950–1951 (vezi mai jos). În ultimul timp, noua metodă SMA a fost îmbunătățită. Cu noua metodă este suficientă o cantitate mult mai mică față de materialul organic necesar pentru vechea metodă cu carbon-14 (0,5-1 mg).

Atât metoda cu carbon-14, cât și SMA oferă intervale de date cu privire la vechimea materialului pe care au fost scrise textele. Din păcate, nu putem ști dacă materialele au fost produse și apoi neutilizate lungi perioade de timp,

dar, probabil, nu este greșit să presupunem că, în mod normal, atunci când cineva pregătea o piele pentru a fi folosită ca pergament, nu trecea mult timp până ce scria pe ea. Dacă se întâmpla așa, atunci vârsta pielii ar corespunde aproximativ cu timpul când s-a scris pe ea.

Au fost testate două grupuri de manuscrise din peșterile de la Qumran împreună cu altele în scopuri comparative Un test a avut loc la Institut für Mittelenergiephysik din Zürich, Elveția, în 1991; rezultatele au fost publicate în 1991 și 1992. Un al doilea lot a fost testat în 1994 la NSF Accelerator Mass Spectrometry Facility de la Universitatea Arizona din Tucson, iar rezultatele au fost publicate în 1995 și 1996. Rezultatele testării AMS sunt exprimate în două intervale de date: +/-1, un interval mai restrâns, asta înseamnă că laboratorul raportează cu 68% siguranță că datarea reală se găsește între anii specificați, în timp ce +/-26, un interval mai larg, indică un nivel de siguranță de 95%. Doar laboratorul din Tucson a exprimat cele 26 de datări.

De asemenea, laboratoarele au testat câteva mostre de manuscrise antice care conțineau propriile datări, pentru a verifica metoda. Rezultatele apar în tabelul 1.

Text	Date interne	1σ	2σ
1 WDSP 2	352–351 î.Cr.	399–357 sau 287–234	408–203 î.Cr.
2. 4–6 Hev 19	128 d.Cr.	131–240	84–322 d.Cr.
3. 5–6 Hev 21	130 d.Cr.	132–324	80–389 d.Cr.
4. XHev/Se 11	130–131 d.Cr.	32–129	2–220 d.Cr.
5. Mur 30	134/135 d.Cr.	77–132	32–224 d.Cr.
6. XHev/Se 8a	134/135 d.Cr.	237–340	140–390 d.Cr.
7. Mird	744 d.Cr.	676–775	660–803 d.Cr.

Tabelul 1

În fiecare caz, data reală a textului (data internă) se încadrează în limitele intervalului 26, cu excepția celui de-al șaselea, pentru care data anterioară (140 d.Cr.) este cu 6-5 ani mai recentă decât data reală. În ceea ce privește datele din coloana **1σ**, datele interne se încadrează înainte de data SMA anterioară (exemplele 2 și 3), chiar după cea ulterioară (exemplele 4, 5 și

primul set de date pentru #1), în cadrul lor (#7) sau mai vizibil în afara lor (al doilea interval pentru ##1, 6). Corespondența dintre datele textelor și cele ale materialelor pe care au fost scrise este destul de apropiată, fără diferențe foarte mari.

Probele din peșterile Qumran au fost 19 la număr, unul testat de două ori (4Q258); nici unul dintre textele Qumran nu are o dată internă (vezi Tabelul 2).

Text	Datare paleografică	1σ	2σ
1. 4Q542 (Qahat)	125–100 i.Cr.	385–349 i.Cr. sau 317–208 i.Cr.	395–181 i.Cr.
2. 4Q365 frg. 3	40–10 i.Cr.	339–327 i.Cr. sau 202–212 i.Cr.	351–296 sau 230–53 i.Cr.
3. 1QIsaiah a	125–100 i.Cr.	201–93 i.Cr.	351–296 sau 230–48 i.Cr.
4. 4Q213 (Levi)	50–25 i.Cr.	197–105 i.Cr.	344–324 sau 203–53 i.Cr.
5. 4Q53 (Sam c)	150–30 i.Cr.	196–47 i.Cr.	349–318 sau 228 i.Cr.–18 d.Cr.
6. 11Q 19 (Temple)	30 i.Cr.–30 d.Cr.	53 i.Cr.–21 d.Cr.	166 i.Cr.–67 d.Cr.
7. 1QGenesisApoc	30 i.Cr.–30 d.Cr.	47 i.Cr.–48 d.Cr.	89 i.Cr.–69 d.Cr.
8. 1QH a	30–1 i.Cr.	37 i.Cr.– 68 d.Cr.	47 i.Cr.–118 d.Cr.
9. 4Q266 (DamDoc)	100–50 i.Cr.	4–82 d.Cr.	44 i.Cr.–129 d.Cr.
10. 1QpHab	1–50 d.Cr.	88–2 i.Cr.	160–148 sau 111 i.Cr.–2 d.Cr.
11. 1Qs	100–50 i.Cr.	166–144 i.Cr. sau 116 i.Cr.–115 d.Cr.	344–323 sau 203 i.Cr.–122 d.Cr.
12. 4Q258	30–1 i.Cr.	133–237 d.Cr.	129–255 sau 303–318 d.Cr.
13. 4 Q258	30–1 i.Cr.	36 i.Cr.–81 d.Cr.	50 i.Cr.–130 d.Cr.
14. 4Q171 (pPs a)	1–70 d.Cr.	29–81 d.Cr.	3–126 d.Cr.
1115. 4Q521 (MessAp)	125–75 i.Cr.	39 i.Cr.– 66 d.Cr.	49 i.Cr.–116 d.Cr.
16. 4Q267	30–1 i.Cr.	168–51 i.Cr.	198–3 d.Cr.
17. 4Q249	190–150 i.Cr.	196–47 i.Cr.	349–304 sau 228 i.Cr.–18 d.Cr.
18. 4Q317	–	166–48 i.Cr.	196–1 i.Cr.
19. 4Q208	225–175 i.Cr.	167–53 i.Cr.	172–48 i.Cr.
20. 4Q22 (palEx)	100–25 i.Cr.	164–144 i.Cr. sau 116 i.Cr 48 d.Cr	342–324 sau 203 i.Cr.–83 d.Cr. sau 105–115 d.Cr.

Tabelul 2

Trei alte texte au fost testate (4Q342, 344, 345), dar nu se știe sigur dacă

sunt de la Qumran și, prin urmare, au fost omise din listă. Pentru două dintre ele, **1σ** și intervalul 26 se suprapun cu datele paleografice (342, 344); pentru 4Q345, doar intervalul 26 se suprapune. Rezumând rezultatele de la coloana 2G, din cele 19 exemple, șapte dintre datele paleografice nu se încadrează în intervalul de timp; dintre aceste șapte, patru se găsesc la puțini ani distanță de includere în interval. Pentru coloana **1σ**, nouă date nu se încadrează în intervalul de timp, două fiind la câțiva ani distanță. În majoritatea cazurilor deci, datele de la metoda SMA și de la cea paleografică se suprapun. Astfel, rezultatele metodei SMA confirmă că experții au avut dreptate când au plasat originea manuscriselor între ultimele secole î.Cr. și primul secol d.Cr.

Cazurile cele mai interesante sunt cele în care două tipuri de date – paleografice și SMA – diferă semnificativ. Când analizăm astfel de cazuri, nu trebuie să uităm că oricare dintre metodele de testare poate produce rezultate greșite. În cazul 4Q258 se pare că testarea inițială din Elveția a fost efectuată pe o bucată de pergament ce fusese acoperită de un element contaminator. Odată ce acesta a fost eliminat, intervalul de timp rezultat s-a suprapus cu data determinată după metoda paleografică. Nu se știe de ce rezultatele diferă mult mai mult în cazul 4Q542 (cel puțin 56 de ani) și 4Q521 (cel puțin 26 de ani). Pentru 4Q542 se poate argumenta că scribul a folosit o bucată de pergament mai veche, dar acel argument nu ar funcționa pentru 4Q521, deoarece s-ar ajunge la concluzia că scrierea este mai veche decât materialul pe care este scrisă.

Deși aceste tabele nu demonstrează că datele paleografice sunt exacte, ele dovedesc totuși că, în măsura în care testarea SMA reușește, sunt precise și par să fie destul de adecvate. Astfel, chiar dacă nu putem ști data exactă a scrierii manuscrisului, putem fi destul de siguri că paleografii le-au plasat în perioadele corecte. O astfel de informație face foarte probabilă teoria că manuscrisele au fost scrise în ultimele secole î.Cr. și primul d.Cr., nu în perioada medievală, după cum unii (de exemplu Solomon Zeitlin de la Colegiul Dropsie) au susținut la sfârșitul anilor 1940 și începutul anilor 1950.

(3) *Aluzii interne*

Un al treilea mod de obținere a unei perspective generale despre perioada în care au fost scrise manuscrisele ne este oferită de referințele la oameni

cunoscuți (cum este Nabonid din *Rugăciunea lui Nabonid*). Dacă un text menționează o persoană care poate fi recunoscută, atunci este clar că nu a fost scris înainte de nașterea acelei persoane. Aceste referințe, ca și monedele (vezi *infra*, 4, b.3), indică un moment de timp după care un text ar fi putut fi scris, deși nu ne spune cât de mult după. Totuși, dacă manuscrisele din peșteri au fost scrise înainte de 68 d.Cr., atunci un manuscris care menționează o anumită persoană a fost scris între perioada de viață a acelei persoane și anul 68.

Comentariul la Naum menționează numele unor persoane pe care și alte texte le menționează. Comentariul care interpretează pasajul din Naum 2:2b face referire la „[Deme-]trius regele Greciei care a încercat, la sfatul celor care caută lucruri ușoare, să intre în Ierusalim, [dar Dumnezeu nu a permis ca cetatea să cadă] în mâinile regilor Greciei, din timpul lui Antioh până la venirea domnitorilor din *kittim*. Dar apoi ea va fi călcată în picioare“ (1, 2–3). Demetrius este aproape sigur Demetrius III Eucerus. În jurul anului 88 î.Cr. unii farisei l-au invitat să-i ajute să lupte împotriva regelui iudeu Alexandru Ianeu (care a domnit între anii 103 și 76 î.Cr.; vezi Iosephus Flavius, *Antichități iudaice* 13, 375–76; *Războiul evreilor împotriva romanilor* 1, 90–92). Antioh ar putea fi Antioh IV, care a distrus Ierusalimul în 168 î.Cr. Deoarece mai mulți monarhi seleucizi (greci), și-au luat numele de Demetrius și Antioh, planează o incertitudine asupra acestor menționări, dar cei doi sus-menționați sunt personajele cele mai probabile la care se face referire. În orice caz, cei doi regi nu au domnit mai târziu de 65–64 î.Cr., când domnia seleucidă a luat sfârșit. Dacă incidentul care-i implică pe Demetrius și farisei este cel descris de comentator (referirea ulterioară din 1, 6–8 la crucificare face ca această identificare să fie foarte probabilă), atunci pasajul acesta ar fi o altă dovadă că acei „care caută lucruri ușoare“ sunt fariseii, din moment ce Ianeu a crucificat într-o anumit context opt sute dintre ei. Mulți sunt de acord că acești *kittim* din pasajul de mai sus, dar și din multe altele sunt romanii, mai exact Pompei și armata sa, care au călcat realmente Ierusalimul în picioare în 63 î.Cr. (pentru mai multe informații despre pasajul acesta, vezi capitolele 3 și 4).

Alte persoane sunt numite în alte locuri: Șelamsion (Alexandra Salome), care a fost regină în Iudeea între anii 76 și 67 î.Cr. (4Q33, 1 2.7; 4Q332 2, 4

spune într-un context neclar „Șelamsion a venit“); Hircan, care poate fi Ioan Hircan sau Hircan II (el a domnit cu mama sa [76–67] și a deținut un anumit control între anii 63 și 40 [4Q332 2, 6: „Regele Hircan“; titlul acesta s-ar potrivi doar lui Hircan II; 4Q3411, 71); și Aemilius care, pare să se refere la Marcus Aemilius Scaurus, guvernatorul roman din Siria (65–62; 4Q333 1, 4, 8: în ambele locuri textul spune „Aemilius a omorât“). Un alt text care a atras multă atenție – 4Q448 – îl menționează pe „regele Ionatan“. Numele acesta apare în mod cert o dată și posibil iarăși, în alt loc. Singurul „rege Ionatan“ din istoria evreilor a fost Alexandru Ianeu, al cărui nume în ebraică, inscripționat pe monedele sale, este Ionatan. În 4Q468e linia 3 apare, probabil, numele Peitholaus. El a colaborat cu romanii după cucerirea lui Pompei. Se pare că manuscrisele nu menționează nici o persoană cunoscută care să fi trăit în secolul întâi d.Cr.

b. Metode de datare a celorlalte vestigii arheologice.

(1) *Carbon 14*

După cum am spus și mai sus, unele pânze din Peștera 1, furnizate de G. Lankester Harding, cel care a condus săpăturile în peștera respectivă, au fost supuse testării cu carbon-14. La 14 noiembrie 1950, materialul a fost încredințat lui W.F. Libby, om de știință de la Universitatea din Chicago, care descoperise tehnica de datare cu carbon-14. La 9 ianuarie 1951 el a relatat că pânzele au fost datate cu testul carbon-14 în jurul anului 33 d.Cr, plus sau minus 200 de ani. Chiar dacă rezultatul nu era foarte precis, cel puțin a făcut probabilă posibilitatea ca pânzele și, prin urmare, și sulurile înfășurate în ea să fi fost foarte vechi. Rezultatul principal – 33 d.Cr. – se încadrează în intervalul stabilit prin celelalte metode. Se pot ridica multe întrebări și obiecții cu privire la pânză și la relația dintre vârsta ei și manuscrisele care au fost păstrate în ea (a fost folosită o bucată de pânză veche pentru a înveli un sul mai nou, sau viceversa?), dar datele obținute cu carbon-14 au fost un argument binevenit în grupul tot mai mare de dovezi că manuscrisele proveneau aproximativ din preajma graniței dintre cele două ere.

(2) *Ceramică*

Nenumăratele bucăți de ceramică găsite în ruinele clădirilor și în peșteri

aparțin tipurilor de ceramică din perioadele elenistică și romană, adică ultimele secole î.Cr. și primele secole d.Cr. Chiar dacă De Vaux nu a reușit să plaseze cu certitudine nici un element de ceramică în faza pe care el a numit-o Ia, se găsesc exemple numeroase pentru ultimul secol î.Cr. și primul secol d.Cr. Faptul că același tip de vase s-a găsit atât în peșteri, cât și în clădiri a sugerat inițial o legătură între cele două.

(3) *Monede*

Sute de monede au fost găsite în ruinele așezării, dar nici una în peșteri. Monedele din Antichitate, ca și cele de astăzi, aveau date inscripționate pe ele, de obicei anul de domnie al regelui care avea dreptul de a le emite. Uneori conțineau și alte informații despre o anumită epocă. Din moment ce sunt datate, monedele indică cu aproximație o anumită perioadă de timp când spațiul respectiv a fost locuit. Prezența lor nu specifică, desigur, o anumită dată, din moment ce datele de pe monede indică doar anul (anii) pe parcursul căruia sau după care ei au fost folosiți. Dacă Regele X a emis o monedă în al treilea an al domniei sale, atunci acea monedă nu poate proveni dintr-o perioadă anterioară acelui an, ci ea ar fi putut fi folosită doar în acel an și în anii următori. O limitare importantă a folosirii dovezilor numismatice (monede) pentru determinarea datelor este că nu știm cu precizie cât timp au fost în circulație acele monede. Cu toate acestea, ele oferă informații aproximative cu privire la momentul când cineva s-a instalat în situl respectiv.

Conform lui De Vaux, diferite monede care pot fi asociate cu anumiți conducători sau evenimente au fost distribuite în felul următor:

1. Monede seleucide:

a) Argint: trei datate în timpul domniei lui Antioh VII (138–129 î.Cr.) și alte două nedatate, dar probabil din aceeași perioadă. O alta poate fi din timpul domniei lui Demetrius II (145–139 î.Cr.).

b. Bronz: cinci datate în timpul lui Antioh III (223–187 î.Cr.), Antioh IV (175–164 î.Cr.) și Antioh VII (139/138–129 î.Cr.) și una nedatată, probabil din timpul lui Antioh IV.

2. Monede evreiești (mai târzii din timpul domniei lui Ioan Hircan [134–104])

a. una de la Ioan Hircan
b. una de la Aristobul (104–103 î.Cr.)
c 143 de la Alexandru Ianeu (103–76 î.Cr.)
d. una din domnia comună a lui Hircan II și Alexandra Salome (76–67 î.Cr.)
e. cinci de la Hircan II (63–40 î.Cr.)
f. patru de la Antigonus Matthias (40–37 î.Cr.)

3. Monede irodiene
a. zece de la Irod cel Mare (37–4 î.Cr.)
b. șaisprezece de la Irod Arhelau (4 î.Cr.–6 d.Cr.)

4. Monede procuratoriale – 91 (33 din timpul domniei lui Nero [54–68 d.Cr.])

5. Agrippa I (41–44) – 78 de monede

6. Primul Război Iudeo–Roman (66–70 d.Cr.)
a. zero din anul 1
b. 83 din anul 2
c. cinci din anul 3
d. zero din anul 4

Au fost găsite multe alte monede, inclusiv un tezaur de 561 de monede tireniene, datate între 126 și 9/8 î.Cr. S-au găsit câteva și din Perioada III a ruinelor (au fost lăsate acolo după război, când o garnizoană a fost staționată la Qumran): treisprezece monede emise în timpul domniei lui Nero, care erau încă în circulație; și una care ar putea fi din 87 d.Cr. În sfârșit, câteva monede sunt datate din timpul celui de-al Doilea Război Iudeo–Roman (132–135 d.Cr.) când situl a fost refolosit, aparent pentru o scurtă perioadă.

De Vaux a folosit dovezile numismatice pentru a argumenta mai multe teorii. Printre ele era și aceea că nu se poate împinge momentul originii clădirilor asociate cu fazele sectare mult înainte de domnia lui Ioan Hircan și că situl a fost distrus în 68 d.Cr., după cum sugerează diferența mare dintre numărul monedelor emise înainte și după această dată. Indiferent dacă cineva acceptă sau nu toate concluziile lui De Vaux, monedele din diferite perioade

indică din nou spre ultimul secol î.Cr. și primul secol d.Cr ca intervalul de timp cel mai probabil când Qumranul a fost ocupat.

NOTE BIBLIOGRAFICE

Traducerea scrisorii lui Timotei către Sergius este citată de G.R. Driver, *The Hebrew Scrolls from the Neighbourhood of Jericho and the Dead Sea*, Oxford University Press, London, 1951, pp. 25–26.

Secțiunea despre descoperirile din prima peșteră folosesc mult John C. Trever, *The Untold Story of Qumran*, Fleming H. Revell Co., Westwood, N.J., 1965, care a furnizat mult mai multe detalii și dovezi documentare decât am oferit eu aici.

Informațiile despre Eleazar Sukenik provin din cartea lui de limbă ebraică, publicată postum și intitulată *The Collection of the Hidden Scrolls in the Possession of the Hebrew University*, ed. Nahman Avigad, Bialik Institute, Jerusalem, 1954, p. 14 (pentru explicația despre comunicatul său de presă) și p. 26 (pentru sugestia că toți autorii manuscriselor ar fi fost esenieni). Întreaga sa poveste despre cum a aflat despre manuscrise și cum a achiziționat în cele din urmă câteva dintre ele este fascinantă.

Despre afirmațiile lui Anton Kiraz cu privire la proprietarul manuscriselor, vezi G.A. Kiraz, ed., *Anton Kiraz's Dead Sea Scrolls Archive*, Gorgias, Piscataway, NJ, 2005.

Pentru datarea evenimentelor esențiale din istoria și studiul descoperirii manuscriselor am folosit lista pregătită de Stephan J. Pfann și publicată în *The Dead Sea Scrolls on Microfiche: Companion Volume*, ed. Emanuel Tov, în colab. cu S.J. Pfann, E.J. Brill, Leiden/New York/Cologne, 1993, pp. 97–108. Pfann a compilat în același volum secțiunea intitulată „Sites in the Judean Desert Where Texts Have Been Found", la pp. 109–119. Citarea lui Millar Burrows este preluată din lucrarea sa *The Dead Sea Scrolls*, Viking Press, New York, 1955, p. 17.

Vechea lucrare standard despre arheologia de la Qumran și pe care eu o citez în capitol este Roland de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, Schweich Lectures, 1959; ediția revizuită Oxford University Press, London, 1973. Foarte utilă este și Philip R. Davies, *Qumran (Cities of the Biblical*

World), Wm.B. Eerdmans, Grand Rapids, 1983. La pagina 30 el menționează vizitatorii de dinainte de 1947. În legătură cu problema aceasta, vezi Pfann în *The Dead Sea Scrolls on Microfiche*, p. 110. Pentru cea mai completă prezentare a interpretării dovezilor arheologice, vezi J. Magness, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature, Wm.B. Eerdmans, Grand Rapids, 2002.

Pentru perspectiva lui Magen Broshi despre perioada în care situl nu este locuit în fazele despre care vorbește De Vaux și problemele conexe, vezi eseul „The Archeology of Qumran – A Reconsideration", în *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, ed. Devorah Dimant; Studies on the Texts of the Desert of Judah, 10, Brill, Leiden, 1992, pp. 103–115.

Pentru perspectiva lui Norman Golb, vezi, de exemplu, eseurile sale „The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls", în *Proceedings of the American Philosophical Society*, 124 (1980), pp. 1–24; „The Dead Sea Scrolls: A New Perspective", în *The American Scholar*, 58 (1989), pp. 177–207 și *Who Wrote the Dead Sea Scrolls?: The Search for the Secret of Qumran*, Scribner, New York, 1995.

Articolul lui Pauline Donceel-Voûte se numește „*Coenaculum* – La salle à l'étage du *Locus* 30 a Khirbet Qumran sur la mer morte, în *Banquets d'Orient*, Res Orientales, 4 (1993), pp. 61–84.

Pentru Y. Hirschfeld, vezi lucrarea sa *Qumran in Context: Reassessing the Archaeological Evidence*, Hendrickson, Peabody, MA, 2004.

Pentru viziunea lui J.-B. Humbert cu privire la situl de la Qumran, vezi „L'espace sacre a Qumran: Propositions pour l'archéologie", în *Revue Biblique*, 101 (1994), pp. 161–214 și „Some Remarks on the Archaeology of Qumran" în *Qumran: The Site of the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretations and Debates*.

Pentru eseul lui Joseph Zias, vezi „The Cemeteries of Qumran and Celibacy: Confusion Laid to Rest?", în *Dead Sea Discoveries*, 7 (2000), pp. 220–253.

O lucrare unde se pot citi rapoarte despre studiile asupra osemintelor din mormintele de la Qumran, vezi „Qumran: The Site of the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretations and Debates", în *Proceedings of a Conference Held at Brown University*, nov., 17–19, (2002), ed. K. Galor, J.-B. Humbert

și J. Zangenberg, *Studies on the Texts of the Desert of Judah* 57, Brill, Leiden, 2006. Eseul lui Rohrer-Ertl „Facts and Results Based on Skeletal Remains from Qumran Found in the Collectio Kurth – a Study in Methodology" este la pp. 181–93; eseul lui S. Sheridan și J. Ullinger, „A Reconsideration of the Human Remains in the French Collection from Qumran" urmează la pp. 195–212. Articolul lui Brian Schultz este „The Qumran Cemetery: 150 Years of Research", în *Dead Sea Discoveries* 13 (2006), pp. 194–228.

Proiectul pentru publicarea completă a rezultatelor săpăturilor lui De Vaux a produs următoarele lucrări: J.-B. Humbert și A. Chambon, *Fouilles de Khirbet Qumran et de Ain Feshkha I Album de photographies, Reportoire du fonds photographique, Synthèse des notes de chantier du Père Roland de Vaux OP*, Novum Testamentum et Orbis Antiquus Series Archaeologica 1, Editions Universitaires, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg, 1994; J.-B. Humbert și A. Chambon, *The Excavations of Khirbet Qumran and Ain Feshka IB: Synthesis of Roland de Vaux's Field Notes*, tr. S. Pfann, Novum Testamentum et Orbis Antiquus Series Archaeologica 1B, Editions Universitaires, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg, 2003. Volumul acesta este o traducere în engleză a primului, având câteva noutăți); J.-B. Humbert and J. Gunneweg, *Fouilles de Khirbet Qumran et de Ain Feshka II: Études d'anthropologie, de physique et de chimie*, Novum Testamentum et Orbis Antiquus Series Archaeologica 3, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2003.

Eseul lui Frank Moore Cross despre scrierile de la Qumran este „The Development of the Jewish Scripts", în *The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honor of William Foxwell Albright*, ed. G.E. Wright, Doubleday, Garden City, N.Y., 1961, pp. 133–202.

Informațiile despre testarea SMA este preluată din G. Bonani, S. Ivy, W. Wolfli, M. Broshi, I. Carmi, and J. Strugnell, „Radio Carbon Dating of Fourteen Dead Sea Scrolls", în *Radiocarbon*, 34 (1992), pp. 843–849 (pentru testele de la Zürich). Pentru testele de la Tucson, vezi A.J.T. Lull, D.J. Donahue, M. Broshi și E. Tov, „Radiocarbon Dating of Scrolls and Linen Fragments from the Judean Desert", în *Atiqot* 28 (1996), pp. 85–91. Numele de la ambele teste au fost apoi prezentate conform datelor de calibrare din 1997 de D. Doudna, „Dating the Scrolls on the Basis of Radiocarbon

Analysis", în *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, 2 vol., ed. P. Flint și J. VanderKam, Brill, Leiden, 1998, 1999, vol. 1, pp. 430–471. Numerele sale sunt citate mai sus.

Weston W. Fields, *The Dead Sea Scrolls: A Short History*, Brill, Leiden, 2006) este o versiune scurtă a unei lucrări în două volume, pe care a pregătit-o cu privire la primii ani de după descoperirea manuscriselor și articolele științifice pe acest subiect. El mi-a permis să citesc o copie nepublicată a lucrării mai mari, care include citate ample din corespondență și alte documente. Lucrarea mai mare va fi o resursă mai valoroasă pentru cei care doresc să urmărească evenimentele și să citească ceea ce oamenii implicați, inclusiv membrii echipei originale de publicare a Manuscriselor de la Marea Moartă, au scris despre acestea.

---

2. Persoană care, în primele secole d.Cr, dorind să se creștineze, primește învățătura creștină de la un catehet, de regulă un cleric (n. tr.).

3. Un *Manual* sau o *Carte de disciplin*ă este o lucrare care conține doctrinele, dreptul canonic și modul de organizare al unei anumite confesiuni creștine. Se întâmplă adesea ca o astfel de carte să fie rescrisă de conducerea Bisericii pe măsură ce apar anumite schimbări în societate sau în Biserica respectivă (n. tr.).

4. Bucăți sau cioburi de lut inscripționate. În Atena antică pe o cochilie sau pe un ciob de lut scria fiecare cetățean numele celui socotit periculos, ca să fie exilat temporar din Attica (n. tr.).

CAPITOLUL 2
Privire generală asupra manuscriselor

Cele unsprezece peșteri de la Qumran au scos la iveală rămășițele a peste 800 de manuscrise. Pare foarte probabil ca multe dintre ele să fi fost scrise sau copiate la Qumran, dar cu siguranță nu toate au fost scrise acolo. Câteva dintre ele pot fi datate, pe baza metodelor paleografice, în al treilea sau la începutul celui de-al doilea secol î.Cr., adică cu mult timp înainte ca situl acela să fie locuit. Ele au fost, cu siguranță, aduse acolo de altundeva. Același lucru poate fi valabil pentru multe altele; din păcate, este greu de spus ce manuscrise intră în categoria aceasta.

Am menționat deja unele manuscrise în capitolul 1; acest capitol este o trecere în revistă a lucrărilor găsite și a unor texte deosebit de importante și interesante. Această privire generală le include pe majoritatea, însă nu pe toate.

A. TEXTE BIBLICE

Folosirea cuvântului „biblic“ pentru intervalul de timp cu care avem de-a face este anacronică, pentru că, în ultimele secole î.Cr. și secolul I d.Cr., nu a existat un consens deplin și oficial cu privire la care texte trebuiau considerate canonice și care nu. Un acord final în privința cărților care formau Biblia ebraică (Vechiul Testament protestant) nu a apărut, probabil, decât mai târziu, dar nu știm când s-a întâmplat lucrul acesta. Ar fi cinstit să spunem că mulți evrei acceptau autoritatea unui număr considerabil de cărți care au ajuns să facă parte din Biblie: cele cinci cărți care formau Legea lui Moise (de la Geneză la Deuteronom – Tora), cărțile istorice, profetice și Psalmii. Au rămas dubii cu privire la câteva, în special la cărți precum Estera, Cântarea lui Solomon (numită și Cântarea Cântărilor) și Sirah (numită și Înțelepciunea lui Isus fiul lui Sirah sau Ecclesiasticul). În restul acestei cărți voi folosi termenul

„biblic“ din comoditate și pentru a desemna acele cărți care, mai târziu, aveau să formeze Biblia ebraică. Totuși, folosirea termenului nu presupune că orice evreu din perioada amintită avea aceeași listă de cărți pe care le considera revelate sau înzestrate cu autoritate. În capitolul 5, voi dedica o secțiune specială semnificației textuale a manuscriselor biblice de la Qumran și o alta care să răspundă la întrebarea ce cărți erau o autoritate pentru oamenii care au scris și copiat Manuscrisele de la Marea Moartă.

1. MANUSCRISE BIBLICE

Cele mai recente liste publicate cu Manuscrisele de la Marea Moartă ne indică ce cărți biblice s-au găsit la Qumran și numărul de copii în ebraică/aramaică (le-am redat în ordinea clasică a cărților Bibliei ebraice; numerele din paranteze includ manuscrisele a căror identitate este incertă).

Geneza 20 (21)
Exodul 16
Levitic 12 (13)
Numeri 6 (7)
Deuteronom 30 (32)
Iosua 3
Judecători 4
1–2 Samuel 4
1–2 Regi 3
Isaia 21
Ieremia 6
Ezechiel 6
Cei doisprezece profeți 8
Psalmi 34 (36)
Proverbe 4
Iov 4
Cântarea lui Solomon 4
Rut 4
Plângerile 4
Ecclesiastul 2

Estera	0
Daniel	8
Ezra	1
Neemia	1
1–2 Cronici	1
	206 (213)

Aceste manuscrise biblice au fost distribuite în peșteri astfel:

Peștera 1	16 (17)
Peștera 2	16 (17)
Peștera 3	3
Peștera 4	148 (149)
Peștera 5	7
Peștera 6	6 (9)
Peștera 7	0
Peștera 8	2
Peștera 9	0
Peștera 10	0
Peștera 11	8 (9)
	206 (213)

Aceste numere includ unele manuscrise care conțin mai mult de o carte (de exemplu, Exodul și Leviticul). La numerele totale am putea adăuga copiile în greacă (Exodul – 1, Levitic – 2, Numeri – 1 și Deuteronomul – 1). Identificarea unor fragmente este controversată, deoarece ele sunt atât de mici, încât este imposibil de determinat, de exemplu, dacă sunt o copie a unei cărți biblice sau un fragment dintr-o altă lucrare care se întâmplă să citeze o carte biblică în secțiunea respectivă.

Dacă analizăm numerele de mai sus, totalul manuscriselor biblice este de 211 (218) copii sau mai puțin de un sfert din cele 930 de manuscrise găsite la Qumran. (Probabil că peste 25 de copii au fost dezgropate în alte locuri din deșertul Iudeii). Numărul mare de manuscrise indică faptul că oamenii care

au trăit în zona Qumranului considerau scrierile biblice foarte importante. În plus, aflăm din documentele de la Qumran că studiul scripturar făcea parte din viața de zi cu zi a membrilor grupului (grupurilor). Numărul manuscriselor indică probabil ce cărți erau folosite cel mai frecvent. Cartea Psalmilor are cel mai mare număr de exemplare (34 sau 36), următoarele două fiind Deuteronomul (30 sau 32) și Isaia (21). Dintre celelalte, doar Geneza (20 sau 21), Exodul (16) și Leviticul (12 sau 13) au numărul de exemplare cu două cifre. La cealaltă extremă, nu a putut fi identificat nici măcar un fragment care să aparțină vreunui manuscris al cărții Estera și nici măcar un fragment dintr-o copie a cărții lui Neemia nu a fost identificat până în 2008. Înainte ca fragmentele din Neemia să iasă la iveală, s-a presupus că la Qumran Ezra și Neemia fuseseră unite într-o singură carte, după cum apar și în Biblia ebraică. În felul acesta s-a considerat că singura copie a cărții lui Ezra găsită acolo conținea ambele lucrări. Nu există însă nici o dovadă că cele două erau considerate o singură entitate la momentul acela, dar găsirea unei copii a cărții lui Neemia în Peștera 4 face ca Estera să fie singura carte a Bibliei ebraice oficiale de mai târziu care nu a fost găsită în peșterile de la Qumran. (După cum se explică mai jos, în secțiunea B.2, a–b, alte cărți care nu și-au câștigat locul în Biblia ebraică oficială au mai multe copii la Qumran decât orice altă lucrare.)

Aceste numere ne oferă o impresie destul de rezonabilă despre textele pe care grupul de la Qumran s-a concentrat. Psalmii pot fi folosiți pentru o mulțime de scopuri: liturgice, meditație și argumentare teologică. Grupul de la Qumran a folosit cărțile așa-zis juridice (Exodul, Levitic, Numeri și Deuteronom) ca autoritate pentru organizarea unui mod de viață. În cartea Genezei ei au găsit exemple istorice din perioada biblică. Faptul că în unele manuscrise ale cărților lui Moise (dar și Iov, despre care se credea că fusese scrisă de Moise) se folosește scrierea paleoebraică (o scriere deja veche pentru timpul acela) ar putea fi un mod de exprimare a respectului avut față de aceste texte. Profețiile lui Isaia au reprezentat o mină bogată de predicții despre grupul (grupurile) și liderii mesianici care urmau să apară în curând. Probabil nu este surprinzător că trei cărți care apar în cel mai mare număr de copii la Qumran sunt cele trei care sunt citate cel mai frecvent în Noul Testament. Numărul relativ mic de copii ale cărților istorice (Iosua, Judecători, 1–2

Samuel, 1–2 Împărați, Ezra, Neemia și 1–2 Cronici) sugerează faptul că au jucat un rol modest la Qumran. Se pare că Estera, care este o explicație narativă a sărbătorii Purim – o sărbătoare care nu este niciodată menționată în textele de la Qumran, deși toate celelalte sărbători biblice sunt menționate –, nu a fost folosită, decât dacă absența ei de acolo este rezultatul purei întâmplări.

2. TARGUMURILE

În ultimele secole î.Cr., când ebraica a încetat treptat să mai fie limba vorbită de majoritatea evreilor, înțelegerea Scripturilor ebraice, așa cum erau citite la slujbele de închinare, a început să devină o problemă. Biserica Romano-Catolică modernă a renunțat la slujbele în latină pentru că doar câțiva enoriași o mai înțelegeau și a înlocuit-o cu limbile vernaculare. În iudaismul antic problema slujbelor de la sinagogă a fost rezolvată puțin diferit: după ce pasajul scripturar era citit în ebraică, era tradus imediat oral în aramaică, limba pe care majoritatea evreilor din Israel o vorbea. Aceste traduceri în aramaică au ajuns să fie scrise, iar o parte dintre ele s-au păstrat. Ele sunt o altă dovadă a existenței textului ebraic al Bibliei și despre cum era înțeles acesta în primele secole d.Cr. Aceste traduceri sau targumuri (*targum* este cuvântul ebraic pentru „traducere“) au reprezentat o problemă foarte disputată atunci când au apărut. Unii cărturari consideră că ele sunt scrise înainte de apariția creștinismului, dar alții credeau, datorită datării relativ târzii (din perioada medievală sau după) a manuscriselor targumice care supraviețuiseră, că datarea lor la începutul erei noastre era prea îndrăzneață. Dezbaterea aceasta a luat o nouă întorsătură odată cu descoperirea la Qumran a unor fragmente de targumuri ale unor cărți biblice – Levitic și Iov. Fragmentele targumului la Levitic provine din Peștera 4 și sunt foarte mici: ele conțin traduceri doar pentru Levitic 16:12–15 și 16:18–21 (4Q156). Aceste mici fragmente au fost datate în al doilea secol î.Cr. Au fost găsite și două targumuri ale lui Iov. Fragmente din Peștera 4 (4Q157), copiate în primul secol d.Cr., păstrează o traducere aramaică a lui Iov 3:5–9 și 4:16–5:4. Totuși, în Peștera 11 s-au găsit cele mai importante fragmente targumice. Targumul lui Iov, găsit acolo, este unul dintre manuscrisele cele mai bine păstrate și este datat în ultima

jumătate a primului secol î.Cr. El conține traducerea în aramaică, totală sau parțială, a majorității versetelor din Iov 17:14–42:11. Numărul targumurilor descoperite în peșterile de la Qumran nu este foarte mare, dar indică faptul că acestea erau folosite în era precreștină.

3. *TEFILLIN* ȘI *MEZUZAH*

Deși nu sunt copii (în sensul tehnic) al cărților biblice, *tefillin* (sau filacteriile) și *mezuzah* sunt niște pergamente mici care conțin pasaje din Exod și Deuteronom (inclusiv Exod 12:43–13:16; Deuteronom 5:1–6:9; 10:12–11:21; și uneori versete din Deuteronom 32). *Tefillin* erau, și încă sunt, puse în cutii mici, se leagă la cap sau la mână, în timp ce cutiile de *mezuzah* sunt puse la tocurile ușii unei case. Ele sunt făcute pentru a împlini cerea biblică cu privire la cuvintele lui Dumnezeu, care i-a poruncit lui Israel: „Să le legi ca un semn de aducere aminte la mâini şi să-ți fie ca niște fruntarii între ochi. Să le scrii pe ușorii casei tale şi pe porțile tale“ (Deuteronomul 6:8–9). Un mare număr de astfel de obiecte a fost găsit la Qumran și în multe alte locuri din Deșertul Iudeii. Douăzeci și unu de *tefillin* au fost găsite în Peștera 4 (4Q128–48), unul în Peștera 1, unul în Peștera 5 și unul în Peștera 8. Alte patru provin dintr-o altă peșteră, dar nu se mai știe din care. *Mezuzah* sunt mai puține: șapte din Peștera 4 (4Q149–55) și una din Peștera 8. Pasajele biblice conținute pot varia față de formularea textului ebraic tradițional (masoretic) și uneori aceste variante seamănă cu formulele din alte versiuni antice ale Bibliei.

B. TEXTE APOCRIFE ȘI PSEUDOEPIGRAFE

Este destul de dificil să găsim un cuvânt sau o expresie adecvată pentru cărțile care intră în această categorie. Aceste cărți nu sunt nici biblice (adică nu au ajuns să facă parte din Biblia ebraică), nici sectare (adică niște cărți scrise pentru un grup sau grupuri separate care au trăit în împrejurimile Qumranului). În această secțiune voi analiza întâi copii ale unor lucrări care se încadrează în categoriilor tradiționale ale apocrifelor și pseudoepigrafelor,

apoi voi explica de ce numărul lucrărilor clasificate în felul acesta este atât de mare.

1. APOCRIFE

Apocrif este un termen anacronic, dar util. Sensul lui depinde de cel care vorbește. Eu îl folosesc aici cu sensul protestant pentru a desemna acele cărți care sunt în Vechiul Testament catolic dar nu și în Vechiul Testament protestant (Biblia ebraică). Cărțile adiționale care apar în Biblia catolică provin din Septuaginta (traducerea greacă a Vechiului Testament). În timpul Reformei autoritatea acestor cărți a fost respinsă de protestanți, dar reafirmată de catolici. Cărțile din Biblia catolică care intră în această categorie sunt: Tobit, Iudita, 1–2 Macabei, Înțelepciunea (lui Solomon) Sirah (Înțelepciunea lui Isus fiul lui Sirah sau Ecclesiasticul), Baruc (al cărui capitol 6 se numește Epistola lui Ieremia) și opt secțiuni adiționale la Estera și trei la Daniel (Suzana, Rugăciunea lui Azaria, Cântarea celor Trei Tineri, urmate de Bel și Balaurul). Dacă folosim cuvântul apocrif într-un sens mai larg pentru a desemna cărțile care se găsesc în Biblia grecească (Septuaginta), dar nu și în cea ebraică, putem adăuga la lista noastră și Psalmul 151 (și alte câteva).

Din lista aceasta de lucrări apocrife au fost găsite patru printre manuscrisele de la Qumran.

a. Tobit

Cartea aceasta conține o poveste dramatică despre Tobit, un evreu exilat din regatul de nord al lui Israel. El reușește să ajungă în elita funcționarilor asirieni, pentru ca apoi să-și piardă poziția. În noua sa condiție inferioară, el continuă să facă acte de caritate, dar, în cele din urmă, devine sărac și ajunge orb în urma unui accident. Tobit își trimite fiul, Tobias, pentru a aduce comoara familiei, care fusese lăsată pentru păstrare în grija unei rude. Chiar dacă Tobit și Tobias nu știu asta, tovarășul de drum angajat este îngerul Rafael. După mai multe aventuri, Tobias se căsătorește cu o rudă, pe nume Sara, și găsește un remediu extraordinar pentru orbirea tatălui său. Totul se încheie cu bine. Este posibil ca povestirea aceasta să fi fost scrisă în cel de-al treilea secol î.Cr. Anterior descoperirilor de la Qumran, cea mai veche

versiune a cărții Tobit care supraviețuise era în greacă, deși cercetătorii considerau că fusese tradusă dintr-o variantă semitică. Printre manuscrisele de la Qumran experții au identificat patru copii ale cărții în aramaică și una în ebraică (4Q196–200). Așadar, avem o copie foarte veche a unei cărți care a fost tradusă sau, cel mai probabil, a unei cărți care circula în două limbi. Copiile în aramaică au fost foarte importante pentru critica textuală a cărții: de cele mai multe ori acestea sunt în acord cu textul grec mai lung al cărții și reprezintă, probabil, o versiune originală a ei. Părți ale tuturor celor paisprezece capitole apar în copiile de la Qumran ale cărții Tobit.

b. Sirah (Ecclesiasticul sau Înțelepciunea lui Isus fiul lui Sirah)

Isus fiul lui Sirah a fost un învățător iudeu care a scris o carte de ziceri înțelepte și instrucțiuni în 190–180 î.Cr. Textul a fost scris în ebraică și ulterior tradus în greacă de nepotul autorului, care a adăugat o prefață traducerii sale. Textul ebraic trebuie să fi supraviețuit timp de mai multe secole, pentru că scrierile rabinice o citează și o discută; dar ea a dispărut din majoritatea comunităților evreiești și nu a mai fost recopiată. În timpurile moderne, câteva descoperiri au scos la iveală câteva pasaje din originalul ebraic pierdut. La sfârșitul secolului al XIX-lea o mare parte din text a fost recuperată din niște manuscrise medievale găsite într-o geniză (loc de depozitare, într-o sinagogă, a manuscriselor ieșite din uz) din Sinagoga Ezra din Cairo. La Masada, celebra cetate unde mai mult de nouă sute de rebeli evrei s-au sinucis în 73 sau 74 d.Cr., a fost găsită o copie fragmentară în ebraică conținând pasajul 39:27–43:30 (datată în primul secol î.Cr.). Comunitatea de la Qumran și-a adus contribuția și la aceste descoperiri. Peștera 2 (2Qi8) conținea unele fragmente pe care se pot recunoaște părți din aceste versete ale cărții. În Peștera 11 s-a găsit o altă secțiune a cărții, dar într-un loc surprinzător: un manuscris al cărții Psalmilor (QPsa) include poemul care se poate găsi în Sirah 51. Faptul că poemul este prezent în două compoziții literare demonstrează că este un text variabil. Cui a aparținut ea inițial este în continuare o întrebare cu răspuns deschis.

c. Epistola lui Ieremia (Baruc 6)

Această lucrare cu un singur capitol este un atac la adresa idolatriei. Din

primele cinci capitole ale lui Baruc nu a fost găsit nimic la Qumran, doar Epistola lui Ieremia apare într-o copie din Peștera 7 (7Q2), care este scrisă în greacă, probabil limba originală a cărții. Peștera 7 este, de altfel, unul din puținele locuri de la Qumran unde s-au găsit fragmente de manuscris în greacă. De fapt, toate fragmentele lizibile din Peștera 7 conțin texte grecești.

d. Psalmul 151

Acest psalm, care apare și în Septuaginta, este un text cu o puternică influență davidică și o încheiere foarte bună pentru cartea Psalmilor, care este atât de strâns asociată cu regele David, poet și muzician. Psalmul 151 apare într-unul dintre primele manuscrise cu Psalmi din Peștera 11 (11QPsa) și nu este prezent în Biblia ebraică tradițională. La fel ca în Septuaginta, în manuscrisul Psalmilor din Peștera 11 este amplasat la finalul cărții.

2. PSEUDOEPIGRAFE

Cuvântul este un termen generic pentru cărțile religioase evreiești, scrise în ultimele secole î.Cr. și primul sau al doilea secol d.Cr., care nu au intrat în canonul Bibliei ebraice sau în Septuaginta. Termenul derivă din practica întâlnită în unele dintre aceste cărți prin care autorul își ascunde identitatea sub numele unor personaje antice din timpurile biblice (de exemplu Adam, Avram, Moise, Ilie). Procedura aceasta ar putea fi considerată o formă inversă de plagiat: un autor nu folosește pasajele unei alte persoane în nume propriu; ci își publică propria lucrare folosind numele altui autor. Experții dezbat încă dacă această practică apare în Vechiul sau Noul Testament, dar este incontestabil că era frecvent folosită în Antichitate și este posibil să nu fi fost considerată o practică dezonorantă. Pentru că definiția acestei categorii este destul de vagă, există un oarecare dezacord cu privire la ce cărți ar trebui incluse în ea. *The Old Testament Pseudoepigrapha*, cea mai recentă traducere în engleză (2 volume, editate de James H. Charlesworth), include peste cincizeci de texte care întrunesc cerințele editorului pentru categoria de pseudoepigrafe.

Dintre celelalte pseudoepigrafe cunoscute au fost găsite doar trei la Qumran. Toate cele trei exemplare ne oferă detalii despre textul în cauză, dar fiecare o face într-o manieră foarte diferită.

a. Enoh sau *1 Enoh*

Textul acesta, așa cum era cunoscut înainte de 1947, format din cinci părți sau cărți, fiecare conținând niște descoperiri sau viziuni primite, se presupune, de Enoh, cel de-al șaptelea patriarh din genealogia lui Adam (Geneza 5:21–24). Textul complet al celor 108 capitole este păstrat doar într-o traducere etiopiană făcută după o variantă greacă ce traduce originalul semitic (scris în aramaică sau ebraică). Una dintre principalele teme din majoritatea unităților ei este o povestire despre îngerii care se coboară din cer, se unesc cu femei și ajung să aibă copii uriași. Uriașii aceștia au provocat mult rău și violență pe pământ, ceea ce l-a făcut pe Dumnezeu să trimită Potopul pentru a-i pedepsi. Cartea lui Enoh folosește textul din Geneza 6:14 – care spune povestea fiilor lui Dumnezeu care s-au căsătorit cu fiicele oamenilor. Expresia „fiii lui Dumnezeu" a fost interpretată ca însemnând „îngeri;" ea are sensul acesta în alte locuri din Biblie (vezi, de exemplu, Iov 38:7, care folosește aproximativ aceeași expresie), în timp ce expresia „fetele oamenilor" a fost înțeleasă în sens literal. Aceste versete din Geneza apar la începutul povestirii despre Potop, prin urmare, se crede că există o legătură între ele. În Cartea lui Enoh, este folosită povestea îngerului, mai mult decât povestea despre Adam, Eva și șarpele, ca explicație principală pentru propagarea păcatului în lume într-o măsură atât de mare, încât Dumnezeu a fost nevoit să trimită Potopul pentru a-i opri extinderea. În Cartea lui Enoh, combinația dintre răul absolut și răspunsul divin poate fi privit și ca un avertisment cu privire la judecata viitoare. De fapt, Potopul este numit primul sfârșit (93:4). Potopul este folosit ca un exemplu al felului în care Dumnezeu reacționează împotriva răspândirii răului. În textele sale, Enoh citează frecvent acest exemplu, după cum și unii scriitori ai Noului Testament o fac (autorii 2 Petru și Iuda). Cărțile lui Enoh au și alte trăsături interesante: unele dintre ele sunt ceea ce par a fi cele mai vechi variante evreiești de apocalipse care parcurg istoria umană de la început până la sfârșit; una dintre ele este dedicată informațiilor astronomice – cel mai vechi text evreiesc de acest tip (scris probabil în secolul III î.Cr.).

Printre fragmentele descoperite în Peștera 4, a fost găsit un număr relativ mare de manuscrise ale cărții lui Enoh. Toate sunt scrise în aramaică. Șapte manuscrise includ fragmente din trei unități: *Cartea Veghetorilor* (capitolele 1–

36); *Cartea Visurilor* (83–90); și *Epistola lui Enoh* (91–107). Celelalte patru manuscrise conțin părți dintr-o altă unitate – *Cartea Astronomică* (capitolele 72–82). Savanții au fost foarte intrigați să descopere că nici unul dintre cele unsprezece manuscrise nu conținea nici măcar un cuvânt din *Asemănările* sau *Parabolele lui Enoh* (capitolele 37–71). Specialiștii în Noul Testament au acordat o atenție deosebită acestor capitole pentru că în ele apare un personaj, numit „Fiul Omului", care joacă un rol central. La sfârșit, el este identificat cu Enoh. Experții au căutat să afle dacă acest concept al unui Fiu al Omului supraomenesc, care va avea un rol decisiv în judecată finală, a fost o sursă de inspirație pentru autorii evangheliilor Noului Testament atunci când l-au portretizat pe Isus ca Fiul Omului. Această dezbatere are acum o nouă direcție. Unii experți, inclusiv J.T. Milik, care a editat fragmentele din Enoh, au tras concluzia că, din moment ce *Asemănările* lui Enoh nu au fost găsite la Qumran, în vreme ce toate celelalte părți din *1 Enoh* au fost găsite, trebuie să fi fost o scriere mai târzie. Dacă este așa înseamnă că ele au fost scrise probabil după Evanghelii și, prin urmare, nu puteau fi o sursă pentru evangheliști. Alții cred că *Asemănările* ar fi putut proveni dintr-un alt filon al iudaismului, nu de la unul asemănător celui de la Qumran, și că textul este precreștin. Oricare ar fi răspunsul la aceste probleme istorice, este destul de probabil ca *Asemănările*, spre deosebire de celelalte părți ale lui *1 Enoh*, să nu fi făcut niciodată parte din colecția de manuscrise de la Qumran.

De asemenea, este foarte probabil, ca unele dintre manuscrisele lui Enoh să sugereze un lucru foarte surprinzător: este posibil ca în locul *Asemănărilor*, versiunea lui *1 Enoh* de la Qumran să fi avut o altă secțiune complet diferită, numită *Cartea Uriașilor*. La Qumran s-au găsit nouă sau poate zece copii ale acestei lucrări și s-ar putea ca și alte două manuscrise ale lui Enoh menționate mai sus să o conțină. *Cartea Uriașilor* vorbește despre fiii gigantici ai îngerilor. Acest lucru în sine nu este neapărat spectaculos, dar *Cartea Uriașilor* trebuie să fi avut o istorie remarcabilă. Câteva secole mai târziu ea a fost rescrisă de Mani, un lider religios (din Babilon) care a sintetizat mai multe elemente din zoroastrism, iudaism și creștinism. *Cartea Uriașilor* rescrisă de Mani, a devenit o lucrare biblică sau canonică pentru adepții săi. Dacă *Cartea Uriașilor* a fost a treia unitate sau secțiune a versiunii *1 Enoh* de la Qumran înseamnă că ea a fost ulterior înlocuită cu *Asemănările* lui Enoh, care sunt foarte diferite.

Cele patru manuscrise ale *Cărții Astronomice* au și ele importanța lor. Primul dintre ele este datat puțin după 200 î.Cr. Indicând astfel că este posibil ca această cărticică să fi fost scrisă înainte ca această copie să fi fost făcută. Prin urmare, *Cartea Astronomică* a lui Enoh este, probabil, una dintre cele mai rare lucrări de literatură evreiască din secolul III î.Cr. care ni s-a păstrat. Această primă copie și celelalte trei conțin variații textuale importante între versiunile aramaice și etiopiene. *Cartea Astronomică* conține o mulțime de liste lungi cu informații, de ex. care este poziția Soarelui și a Lunii în anumite zile ale diferitelor luni și ani, precum și dimensiunea suprafeței lunare iluminată de Soare în toate nopțile unei luni. Se pare că la un moment dat un traducător sau un copist s-a plictisit de toate acestea și le-a abreviat. Această versiune trunchiată apare în manuscrisele etiopiene, în timp ce varianta aramaică ne arată ceva din perspectiva completă și nealterată a originalului. Cărticica aceasta prezintă un calendar solar cu 364 de zile și un calendar lunar cu 354 de zile.

b. *Cartea Jubileelor*

Autorul cărții își prezintă cartea ca fiind o descoperire de la Dumnezeu printr-un înger al prezenței sale (adică un înger care slujește în prezența lui Dumnezeu). El, la rândul său, o povestește lui Moise, care o transcrie. Cartea este în mare o repovestire a diferitelor istorii biblice de la creație (Geneza 1) până la sosirea israeliților la Muntele Sinai și urcarea lui Moise pe munte pentru a auzi cuvintele lui Dumnezeu (Exod 19 și 24). A fost scrisă prin 160–150 î.Cr., înainte de formarea comunității de la Qumran. Autorul folosește textul biblic ca mijloc de comunicare a propriilor idei cu privire la diferite probleme teologice și juridice. Ea împarte istoria la care face referire în cincizeci de unități a câte patruzeci și nouă de ani fiecare, și tocmai de aici își primește numele. Cu alte cuvinte, autorul a considerat că termenul jubileu nu înseamnă al cincizecilea an (ca în Levitic 25), ci perioada de patruzeci și nouă de ani care a fost delimitată de cel de-al cincizecilea an. Declară că calendarul anual corect este cel solar de 364 zile, sistem similar cu cel găsit în *Cartea Astronomică* a lui Enoh și, după cum vom vedea, și în scrierile comunității de la Qumran. Înainte de descoperirea manuscriselor, se credea că această lucrare fusese scrisă în ebraică și apoi tradusă în greacă. Dar, acele variante

dispăruseră, supraviețuind numai niște traduceri din versiunea greacă: o traducere etiopiană completă și aproximativ douăzeci și cinci de variante în latină.

La puțin timp după ce au investigat Peștera 1, arheologii au anunțat că au fost găsite fragmente din două copii ale *Cărții Jubileelor* în ebraică. La fel s-a întâmplat și în Peștera 2, în timp ce în Peștera 3 s-a găsit doar unul. Un al șaselea a fost găsit în Peștera 11, dar, ca de obicei, Peștera 4 s-a dovedit a fi cel mai bogat depozit: ea conținea fragmente din opt sau, posibil, chiar nouă manuscrise ale *Cărții Jubileelor*. Totalul celor paisprezece sau cincisprezece copii ale cărții este foarte impresionant. Dacă îl comparăm cu numărul de copii ale cărților biblice prezentate mai sus, doar Psalmii, Deuteronomul, Isaia, Geneza și Exodul sunt reprezentate de același număr de exemplare sau chiar mai multe decât *Cartea Jubileelor*. Voi analiza implicațiile acestui număr mare de copii în secțiunea despre canonul Scripturii la Qumran (vezi capitolul 5).

Spre deosebire de ceea ce găsim în cazul fragmentelor din *1 Enoh*, copiile *Cărții Jubileelor* descoperite la Qumran ne prezintă un text care e apropiat ca formulare de versiunile din etiopiană și latină. În multe cazuri, pasaje întregi se potrivesc cuvânt cu cuvânt, iar diferențele care există par să fie minore. Nici un element nu sugerează că versiunilor de mai târziu le-ar lipsi secțiuni întregi din original sau că au fost mărite semnificativ. Din anumite motive, textul cărții a fost reprodus cu foarte multă atenție. *Cartea Jubileelor* a fost o autoritate la Qumran și este citată ca atare într-unul dintre documentele juridice ale comunității, *Documentul de la Damasc*. Textele 4Q225–27 sunt numite *Pseudo-Jubilee* pentru că seamănă cu textul *Jubileelor*, dar nu sunt copii ale lui. Este posibil ca 4Q228 să citeze *Cartea Jubileelor* după titlul ei ebraic.

c. *Testamentele celor Doisprezece Patriarhi*

Cei doisprezece patriarhi din titlu sunt cei doisprezece fii ai lui Iacov. În lucrările pseudoepigrafe, fiecare dintre cei doisprezece, la fel ca tatăl lor în Geneza 49, își cheamă copiii lângă patul de moarte și le oferă ocazia de a asculta înțelepciunea pe care a acumulat-o în timpul vieții sale. Se pare că tipul acesta de testament a fost foarte popular în Antichitate. Scena de la patul de moarte pare să fie cadrul potrivit pentru transmiterea învățăturilor

morale. Savanții au dezbătut multă vreme dacă *Testamentele celor Doisprezece Patriarhi* este de origine creștină sau ebraică. Alte testamente conțin pasaje inconfundabil creștine. Dar reprezintă ele niște adaosuri la un text ebraic, sau *Testamentele* au fost scrise de un creștin care folosise surse ebraice? Oricum ar fi, este clar că *Testamentele* sunt pline de material ebraic și că adaosurile creștine sunt minore. Savanții au datat *Testamentele* la sfârșitul secolului al II-lea î.Cr., asta dacă ele reprezintă o scriere ebraică.

În peșterile de la Qumran nu s-a găsit nici o copie a vreunuia dintre *Testamentele celor Doisprezece Patriarhi*. Totuși, lucrarea este inclusă în această secțiune pentru că la Qumran s-au găsit niște surse pentru o parte din testamentele individuale ale patriarhilor. Un text foarte fragmentar este despre Neftali (4Q215); alte două sau trei, reprezentate doar de câteva bucăți minuscule, au fost numite *Testamentul lui Iuda* (3Q7; 4Q484, 538); și încă unul a primit titlul de *Testamentul lui Iosephus* (4Q539). Cea mai interesantă dintre aceste surse este cea pe care experții o numesc de regulă Testamentul lui Levi, deși ar trebui să fie numit *Testamentul aramaic al lui Levi*. Această lucrare se găsește în șase copii fragmentare descoperite în Peștera 4 (4Q213–14; editorii au subdivizat fiecare dintre cele trei copii) și un fragment sau două din Peștera 1 (1Q21). Levi a fost cel de-al treilea fiu al lui Iacov și strămoșul tribului levitic, din care făceau parte toți preoții. Cu astfel de calificări, ne-am aștepta ca Levi să fie foarte apreciat sau să i se creioneze un portret eroic în Biblie, însă se întâmplă tocmai pe dos. El este criticat în singura povestire în care joacă un rol important. Împreună cu fratele său, Simeon, el răzbună violul surorii sale Dina, masacrând bărbații din Sihem în timp ce aceștia se vindecau după circumcizie. De aceea, Iacov, tatăl lor, i-a învinuit că i-au creat o reputație proastă printre popoarele canaanite (Geneza 34) și rememorează momentul acela pe patul de moarte, când, în ultimele sale cuvinte către ei, îi blestemă pe cei doi frați (Geneza 49:5–7). Totuși, reputația lor se îmbunătățește în textele ulterioare. În *Cartea Jubileelor*, de exemplu, Levi și Simeon sunt lăudați pentru ce au făcut la Sihem. De asemenea, în *Jubilee* și în *Testamentul lui Levi* incidentul de la Sihem este unul dintre motivele pentru care Levi devine preot (compară cu Maleahi 2:4–7) și primește promisiunea unei preoții veșnice pentru familia sa.

Aceste idei, care erau foarte importante pentru grupul de la Qumran, sunt

prezente și în *Testamentul aramaic al lui Levi*. Episodul de la Sihem face parte din secțiunea de început a textului, care continuă apoi cu ungerea lui Levi ca preot. O comparație atentă a versiunii aramaice a textului cu *Testamentul lui Levi* (adică versiunea mai veche a textului în greacă) demonstrează că, deși cele două sunt destul de similare, ele diferă considerabil. Întrucât este posibil ca lucrarea în aramaică să fi fost deja scrisă în secolul III î.Cr., este aproape sigur că a fost folosită direct sau indirect ca una din sursele autorului *Testamentului lui Levi*, care este o parte a *Testamentelor celor Doisprezece Patriarhi*. (*cf.* de asemenea 4Q540–41).

Aceste trei texte – *1 Enoh*, *Cartea Jubileelor* și *Testamentele celor Doisprezece Patriarhi* – au apărut deci într-o formă sau alta la Qumran. Textul ebraic al *Jubileelor* și traducerile ulterioare ale acestei cărți sunt foarte asemănătoare între ele; originalele aramaice ale *1 Enoh* sunt mai puțin asemănătoare cu traducerile ulterioare și au uneori compoziție diferită: *Cartea Uriașilor* ca a treia parte a textului; și *Testamentele celor Doisprezece Patriarhi*, care nu apar direct, ci doar ca surse pe care autorii lor par să le fi folosit.

d. Noi pseudoepigrafe

Chiar dacă înainte de 1947 descoperirile din domeniul pseudoepigrafiei erau puține – trei texte (prezente în aproximativ 40 de copii) dintr-un corpus ce număra cincizeci de documente – peșterile au oferit cercetătorilor interesați de scrierile pseudoepigrafe evreiești o varietate mare de manuscrise ce conțin texte necunoscute anterior și care pot fi încadrate în această categorie. O scurtă trecere în revistă ne poate indica câte texte de felul acesta avem. Nu trebuie însă să uităm că identificarea corectă a unor texte este adesea dificil de făcut, din cauza stării precare a majorității textelor care au supraviețuit. Paginile următoare conțin o eșantionare menită să ilustreze diversitatea și dimensiunea acestei categorii – ea nu își propune să fie exhaustivă.

1. *Apocriful Genezei*. Această lucrare în aramaică, unul dintre primele șapte manuscrise descoperite, repovestește și adaptează povestirile din Geneza. Fragmentele găsite spun povestea unei intervenții angelice cu privire la nașterea lui Noe: el era un copil atât de ieșit din comun, încât tatăl său o suspecta pe mama lui că l-ar fi conceput cu unul dintre îngerii căzuți. Textul

continuă cu Noe și Potopul, împărțirea pământului între urmașii lui Noe și povestirile despre Avra(a)m până la legământul făcut de acesta cu Dumnezeu în Geneza 15. Manuscrisul conținea cândva mai mult material, dar a ajuns la noi în cea mai proastă stare dintre toate cele șapte texte găsite inițial. În 1990, folosind cele mai avansate tehnici fotografice s-au putut descifra mai multe litere și cuvinte. Totuși, realitatea este că o mare parte din material rămâne irecuperabil. Ce a supraviețuit se aseamănă de multe ori cu *Cartea Jubileelor*.

2. Textele lui Noe: 1Q19; 4Q246(?), 534–536?
3. Textul lui Iacov: 4Q537
4. Textele lui Iosephus: 4Q474, 539
5. Textul lui Qahat (scris și Kohath; socrul lui Moise): 4Q542
6. Textele lui Amram (tatăl lui Moise, Exod 6:20): 4Q543–548, 549 (?)
7. Textele lui Moise: 1Q22, 29; 2Q21; 4Q368, 4Q374?, 375–376?, 377, 408?
8. Textele lui Iosua: 4Q378–79, 522
9. Textele lui Samuel: 4Q16o; 6Q9
10. Textul lui David: 2Q22 (vezi și manuscrisul primilor Psalmi din Peștera 2); *cf.* 4Q479
11. Textul lui Elisei: 4Q481a
12. Textele lui Ieremia: 4Q383–84(?) (vezi 4Q385b, 4Q387b)
13. Textele lui Ezechiel: 4Q384(?)–390, 391
14. Textul lui Zedechia: 4Q470
15. Textele lui Daniel: 4Q242 (Rugăciunea lui Nabonid), 4Q243–45, 4Q551(?)
16. Textul Esterei: 4Q550, 55oa–e.

Este posibil ca unele texte de mai sus să fi fost identificate greșit și, din păcate, nu există nici un manuscris care să fie foarte aproape de textul complet. Dar fragmentele scoase la iveală, mai ales cele din Peștera 4, demonstrează că, cel puțin pentru grupul (-urile) de la Qumran, categoria de cărți numite după personaje sau eroi biblici era mare, cu multe lucrări necunoscute anterior acestor descoperiri. Într-un fel, toate pot fi clasificate drept exemple de interpretare biblică, în sensul că ele adâncesc un aspect al textului scripturar sau îl folosesc ca pe o rampă de lansare pentru diferite alte

direcții.

C. ALTE TEXTE

În această rubrică cu titlu vag aș include toate acele texte în care sunt exprimate punctele de vedere ale grupului care locuia izolat în regiunea Qumranului. Tot aici vor fi discutate unele cărți ale căror legături cu comunitatea de la Qumran este disputată. Amintesc încă o dată că criteriile acestei literaturi sunt greu de stabilit deoarece cunoaștem foarte puține lucruri despre grupul (grupurile) de la Qumran și despre alte secte care locuiau în timpul acela în Iudeea. Totuși, în majoritatea peșterilor s-au găsit texte care par să fi fost scrise pentru buna organizare a comunității (despre care cred că a fost eseniană; vezi secțiunea 3a mai jos), destinată grupului care a trăit în pustie la Qumran sau grupului mai extins de esenieni care trăia în toată țara și era în contact zilnic cu alții. Lista de mai jos este doar o mostră a textelor rămase, aproape toate fiind necunoscute cercetătorilor înainte de 1947.

1. COMENTARII ALE TEXTELOR BIBLICE

Se știe că locuitorii comunității de la Qumran petreceau o mare parte a zilei studiind Scriptura și că vechile profeții ocupau un loc central în viața și învățăturile lor. După cum spune și *Manualul comunității*: „Și acolo unde sunt zece, nu se va întâmpla ca cel puțin unul dintre ei să nu studieze Legea zi și noapte, fără încetare cu privire la purtarea pe care trebuie să o aibă omul față de semenul său. Și Adunarea va veghea în fiecare a treia noapte să citească acea carte în comunitate, să studieze Legea și să se roage împreună“ (6, 6–8; p. 105). În mod cert Scripturile ocupau pentru comunitatea aceasta locul central al vieții, cel mai evident argument fiind cantitatea de manuscrise găsite în peșteri. Un alt argument sunt comentariile la cărțile biblice care au fost găsite acolo. Un termen care apare frecvent în aceste texte este cuvântul ebraic *peșer* (plural *peșarim*), care înseamnă „interpretare“. Acesta este termenul pe care savanții l-au folosit pentru a desemna interpretarea care apare în primul tip de comentariu analizat mai jos.

a. Comentarii continue

În peșterile de la Qumran s-a descoperit un tip de expunere biblică, care este cel mai vechi precursor al comentariului modern cunoscut. Comentatorul de la Qumran, la fel ca cel modern, începe prin a cita primele cuvinte ale unei cărți sau secțiuni biblice și continuă adăugând propria înțelegere cu privire la pasajul respectiv. Apoi se trece la următorul verset, îl citează și îi dă o explicație. El continuă în felul acesta pe tot parcursul cărții pe care o comentează, sau, cel puțin, de-a lungul pasajelor care îl interesează. Comentatorul își separă interpretarea de textul biblic printr-un cuvânt sau o expresie de tipul „interpretarea textului este". Din moment ce comentatorul citează din textul biblic, comentariile sunt o altă sursă de informare cu privire la forma acestuia.

Încă de la începutul studierii manuscriselor, a fost clar că din aceste comentarii se poate observa că exegeza de la Qumran a folosit cel puțin două ipoteze. Prima era convingerea că autorul biblic face referire în profețiile sale la zilele de pe urmă, nu la propriul său timp istoric; a doua constă în convingerea comentatorului că trăiește în timpul zilelor din urmă și, prin urmare, profețiile antice indicau spre zilele în care acesta trăia. Datoria sa era deci să dezlege secretele cuvintelor tainice ale profeților și în felul acesta să găsească mesajul divin care se adresa contextului în care comentatorul trăia. Din moment ce comentatorii menționează de multe ori oameni și evenimente care, în opinia lor, reprezentau referințe ale profeției, comentariile acestea sunt printre puținele tipuri de texte care conțin detalii istorice despre grupul de la Qumran și perioada în care acesta a trăit acolo. (vezi capitolul 1, secțiunea B.4, a.3).

Exegeții de la Qumran au fost ajutați în interpretările lor de o altă ipoteză. Ei considerau că Dumnezeu și-a descoperit tainele slujitorilor săi profeții prin Învățătorul Dreptății, care fusese unul dintre primii lideri ai sectei lor. Această credință este exprimată în *Comentariul la Habacuc*, mai specific în explicația la Habacuc 2:1–2:

> M-am dus la locul meu de strajă şi stăteam pe turn ca să veghez şi să văd ce are să-mi spună Domnul şi [ce-mi va răspunde] la plângerea mea. Domnul mi-a răspuns şi [a zis: „Scrie prorocia şi sap-o] pe table, pentru ca cel care citeşte] să poată citi uşor! [Habacuc 2:1–2]."
> […] și Dumnezeu i-a spus lui Habacuc să scrie ce se va întâmpla în ultima generație, dar El nu i-a

> dezvăluit când va veni sfârșitul. Și cu privire la cel care citește să poată citi ușor: textul acesta se referă la Învățătorul Dreptății, căruia Dumnezeu i-a descoperit toate tainele slujitorilor Săi Profeții (1QpHab 6, 12–7, 5; P. 481).

Având atât un text inspirat – Scripturile – dar și un interpret inspirat – Învățătorul – grupul de la Qumran era încrezător că deține un mare avantaj față de orice alt cititor al profețiilor sacre. Ei erau convinși că misterele profețiilor le puteau fi deslușite doar lor, datorită inspirației Învățătorului.

Câteva dintre comentariile acestea sunt destul de bine păstrate, dar majoritatea lor sunt, din păcate, fragmentare. Șaptesprezece sau optsprezece lucrări (unul dintre ele ar putea fi *peșer*, dar textul pe care îl comentează nu a putut fi identificat) intră în această categorie. Distribuția lor este foarte interesantă: șase la Isaia; trei comentează niște psalmi; două la Osea, Mica și Țefania; și câte unul pentru Naum și Habacuc. Și aici, la fel ca în cazul manuscriselor biblice, predomină copiile la Cartea lui Isaia și a Psalmilor. Este surprinzător că au existat astfel de comentarii la Psalmi, din moment ce toate celelalte sunt comentarii ale unor cărți profetice. Totuși, este posibil ca grupul de la Qumran să fi privit într-o oarecare măsură Psalmii ca pe niște profeții. Observați ce spune primul manuscris al Psalmilor din Peștera 11 despre David:

> YHWH [Yahweh] i-a dat un duh înțelept și sclipitor și el a scris 3600 de psalmi și 364 de cântări pentru a fi cântate înaintea altarului pentru jertfa zilnică necurmată și în toate zilele anului; și 52 de cântări pentru jertfele de Sabat; și 30 de cântări pentru Luna Nouă, pentru sărbători și pentru Ziua Ispășirii. În total, cântările pe care el le-a rostit erau 446, iar 4 cântări pentru a fi cântate în numele celor loviți (de spiritele rele).
> În total ele erau 4050.
> El le-a rostit pe toate acestea prin profeția care i-a fost dată dinaintea Celui Preaînalt (11QPsa 27, 4–11; p. 307).

Noul Testament vorbește, de asemenea, despre David ca profet și interpretează poezia lui ca prevestind anumite evenimente din viața lui Isus și a Bisericii primare (Fapte 2:29–31; vezi și 1:15–26; Matei 13:34–35).

Relația dintre textul biblic și comentariu variază de la pasaj la pasaj. Uneori explicația urmează îndeaproape cuvintele Scripturii, alteori insistă pe un cuvânt sau două din Scriptură (interpretându-le, probabil ca simboluri), iar în alte cazuri legătura este mai puțin evidentă. Cele mai bine păstrate comentarii continue sunt *peșer* Habacuc (care este și unul din cele șapte manuscrise găsite

inițial), *Comentariul la Naum* și unele fragmente care se concentrează pe Psalmul 37. Comentariile la Isaia sunt o sursă importantă de informare cu privire la ideile mesianice ale grupului de la Qumran.

(1) Comentariul la Habacuc *(1QpHab)*

Manuscrisul conține textul și *Comentariul la Habacuc* 1–2. Poemul din Habacuc 3 nu este explicat. La sfârșitul manuscrisului apare un spațiu gol (aproximativ două treimi din ultima coloană sunt nefolosite, la fel și următoarea coloană), dar *peșer*-ul se termină fără să mai fie completat. Acest spațiu gol sugerează că interpretul a scris cât și-a dorit; dar nu era interesat deloc de poemul din capitolul 3. Habacuc a fost profet între anii 650 și 600 î.Cr. El a profețit că Domnul îi va ridica pe caldei (babilonieni) pentru a-l pedepsi pe Iuda cel îndărătnic. După ce descrie puterea și violența acestor invadatori, Habacuc se plânge Domnului, care-i răspunde vorbind despre viitoarea pedeapsă a caldeilor. Comentatorul de la Qumran a interpretat caldeii ca fiind *kittim*, un nume prin care, se pare, se referea la romani. Profetului i s-a spus să scrie vedenia pe care o văzuse: „Căci este o prorocie a cărei vreme este hotărâtă, se apropie de împlinire şi nu va minți; dacă zăbovește, aşteapt-o, căci va veni şi se va împlini negreşit“ (2:3). Așadar, Domnul îi spusese lui Habacuc că vedenia se referă la timpul sfârșitului, iar comentatorul știa că istoria nu se încheiase în timpul lui Habacuc. Aici el găsise un indiciu despre timpul la care profetul se referea. Habacuc a scris câteva versete și despre opoziția dintre cei neprihăniți și cei răi (1:13; 2:4). Acestea erau, la rândul lor, coduri pentru comentator, care văzuse că existau astfel de contraste în timpul vieții sale.

Pentru a ilustra felul în care comentatorul scria trebuie să prezentăm câteva citate. Pentru început, Habacuc 1:5 vorbește despre celelalte neamuri care se vor mira când vor vedea ce se va întâmpla în Iuda: „Căci în zilele voastre voi face o lucrare pe care n-ați crede-o, dacă v-ar povesti-o cineva!“ Comentatorul vede în cuvintele acestea o profeție a ceea ce s-a întâmplat în istoria grupului său:

[Tâlcuit, aceasta îi privește] pe cei care erau necredincioși la fel ca Mincinosul, pentru că nu [au] [ascultat cuvântul primit de] Învățătorul Dreptății din gura lui Dumnezeu. Și se referă la necredincioșii Noului

[Legământ], pentru că nu au crezut în Legământul lui Dumnezeu [și au pângărit] Numele Lui cel sfânt. Și, de asemenea, acest text trebuie tâlcuit [ca vorbind despre cei care] vor fi necredincioși la sfârșitul zilelor. Aceștia, oameni ai silniciei și călcători ai Legământului, nu vor crede când vor auzi tot ceea ce [trebuie să se întâmple] ultimului neam, din gura Preotului [Învățătorului, în a cărui inimă] Dumnezeu a pus [înțelegerea] pentru a putea tâlcui toate cuvintele slujitorilor Săi Profeții, prin care el a prezis tot ce se va întâmpla cu poporul Său și [țara Lui] (1, 17–2, 10; p. 479).

Mincinosul pare să fi fost un membru al comunității care a refuzat să accepte ceea ce Învățătorul Dreptății spunea. Aceeași idee apare și în *Comentariul la Habacuc* 1, 13b: „O, trădători, de ce priviți și tăceți când cel rău mănâncă pe cel mai neprihănit decât el? Interpretat, asta se referă la Casa lui Absalom și la membrii consiliului ei care au tăcut în timpul pedepsei primite de Învățătorul Dreptății și nu l-au ajutat împotriva Mincinosului, care a batjocorit Legea în mijlocul întregii [adunări]" (5, 8–12; p. 481). Alții s-au dovedit a fi necredincioși față de ceea ce Învățătorul grupului considera a fi noul legământ, iar alții au fost necredincioși la sfârșit. Adevărata problemă de aici este autoritatea Învățătorului și declarațiile pe care acesta le-a făcut. Că unii nu aveau să le accepte fusese prezis în Scripturile profetice. Întâlnim aici o interpretare care nu se preocupă prea mult de contextul istoric al profeției, ci este influențată de alte elemente.

Un al doilea exemplu ilustrează felul în care comentatorul, pornind de la premisa că textul biblic se referă la timpurile lui, oferă unele informații istorice foarte utile. El consideră că caldeii menționați de Habacuc sunt *kittim*, un termen care se referă la cei care au venit de pe mare, la vest de Iudeea (vezi Geneza 10:4). Dar, în anumite locuri, comentatorul expune detalii mai specifice din textul lui Habacuc.

> Vântul suflă și trece; și ei fac din puterea lor dumnezeul lor. (Habacuc 1:11).
> Interpretat [aceasta se referă] la comandanții celor din *kittim*, care, la sfatul celor [din] Casa Vinei, trec unul în fața celuilalt; unul după altul comandanții [lor] vin să prăpădească pământul (4, 9–13; P. 480).

Kittim sunt romanii, ai căror lideri (consulii) se schimbau anual și erau sub controlul Senatului (Casa Vinei). Ulterior (Habacuc 1:16) profetul spune că dușmanii aduc jertfe mrejelor lor. „Și El a spus despre ei că aduc jertfe

mrejelor lor, aduc tămâie năvodului lor, tâlcuit asta înseamnă că ei aduc jertfe steagurilor lor și se închină armelor de război" (6, 2–5; p. 481). Cultul și închinarea la steaguri sau stindarde este o referință explicită la o anumită practică religioasă romană.

Un alt pasaj ar trebui citat aici pentru că este unul dintre cele mai cunoscute din literatura de la Qumran.

> Vai de cel ce dă semenilor săi să bea, care-și toarnă veninul pentru a-i îmbăta ca să se poată privi la sărbătorile lor! (Habacuc 2:15).
> Tâlcuit, aceasta înseamnă că Preotul cel Nelegiuit l-a urmărit pe Învățătorul Dreptății la casa surghiunului său ca să-l tulbure cu furia lui veninoasă. Și la timpul rânduit pentru odihnă, pentru Ziua Ispășirii, el a venit înaintea lor pentru a-i tulbura și pentru a-i face să se poticnească în Ziua de Post, Sabatul lor de odihnă (11, 2–8; p. 484).

Este posibil ca Preotul cel Nelegiuit să fi fost marele preot. În capitolul 4 voi discuta semnificația acestui pasaj, în care doi dușmani de moarte – Învățătorul și Preotul cel Nelegiuit – apar împreună.

(2) Comentariul la Naum *(4Q169)*

Profețiile lui Naum sunt făcute, la fel ca cele ale lui Habacuc, spre sfârșitul anilor 600 î.Cr., dar într-un timp când Asiria încă exista (așadar înainte de 612 sau 609). Profetul privește cu speranță spre un timp când Domnul va aduce judecată împotriva cetății Ninive, capitala Asiriei. El compară orașul cu vizuina unor lei și spune că cei mai tineri lei ai ei vor fi uciși și nu vor mai putea lua pradă. De asemenea, el compară cetatea Ninive cu o prostituată care va fi rușinată pentru toate destrăbălările ei. Profeția lui Naum este un poem de judecată împotriva cetății Ninive, o cântare în care se sărbătorește distrugerea ei: „Rana ta nu se alină prin nimic, rana ta este fără leac! Toți cei ce vor auzi de tine vor bate din palme, căci cine este acela pe care să nu-l fi atins răutatea ta?"

Comentariul la Naum nu s-a păstrat la fel de bine ca *peșer*-ul la Habacuc, dar oferă și el detalii istorice importante despre timpul când grupul (grupurile) de la Qumran existau. Fragmentele care au supraviețuit acoperă secțiuni din capitolele 1–2 și până la versetul 12 sau, poate, chiar până la versetul 14 din capitolul 3 (ultimul al cărții). La fel ca și *Comentariul la Habacuc*, menționează pe *kittim*. Spre deosebire de *Comentariul la Habacuc*,

Comentariul la Naum numește persoanele pe nume.

> Unde merge leul, acolo este puiul de leu, [unde nimeni nu-i tulbură]. (Naum 2:11b).
> [Tâlcuit, asta se referă la Deme]trius, regele Greciei, care a încercat, la sfatul celor care caută lucruri ușoare, să intre în Ierusalim. [Dar Dumnezeu nu a îngăduit ca orașul să cadă] în mâinile regilor Greciei, din timpul lui Antioh până la venirea domnitorilor din *kittim*. Dar apoi ea va fi călcată în picioare (1, 1–3; p. 474).

Demetrius pare să fie Demetrius III (95–88 î.Cr.), care a atacat Ierusalimul. Epitetul „cei care caută lucruri ușoare“ este probabil un joc de cuvinte și o aluzie la farisei (cuvântul ebraic tradus prin „lucruri simple“ este un joc de cuvinte de la termenul fariseic pentru „legi“); fariseii sunt criticați de mai multe ori pe parcursul comentariului. Antioh menționat în text ar putea fi Antioh IV Epifanes (175–164 î.Cr.) care a interzis practicarea iudaismului în anii 160 î.Cr.

Următorul pasaj oferă, de asemenea, un indiciu istoric valoros.

> [Și sugrumă prada pentru leoaicele sale; și își umple] vizuinile de [pradă] și culcușurile cu ce răpise. (Naum 2:12)
> Tâlcuit, asta se referă la tânărul leu furios [care se răzbună] pe cei care căutau lucruri simple și spânzurau oameni de vii, […] în trecut în Israel. Din pricina unui om spânzurat de viu de [un] copac, El spune, „Iată, eu sunt împotriva [ta, spune Domnul Oștirilor“] (1, 4–8; p. 474).

Aceasta este o referință la niște fapte ale lui Alexandru Ianeu, un rege din Iuda (103–76 î.Cr.) care a spânzurat opt sute de farisei odată (rețineți că ei sunt „cei care caută lucruri ușoare“). Comentariul nu menționează nici pe Învățător, nici pe Preotul cel Nelegiuit și pare să discute o perioadă ulterioară vieții lor.

(3) Comentariul la Psalmi *(4Q171,173)*

Deși *Comentariul la Psalmi* tratează mai multe pasaje biblice, nu doar un psalm, majoritatea fragmentelor care au supraviețuit discută mai multe versete din Psalmul 37. Pe parcursul explicației, autorul face profeții cu privire la anumite evenimente contemporane cu el. Psalmul 37 vorbește despre necazurile de care au parte cei drepți din cauza celor nelegiuiți și de răzbunarea de care vor avea parte cei dintâi dacă vor aștepta răbdători pe Domnul. Întrucât termenii „drepți“ și „nelegiuiți“ sunt cuvinte de cod pentru comentator, el găsește în ele aluzii la Învățător și adversarii lui. Se observă

lucrul acesta mai ales în următoarele pasaje:

> Domnul întărește paşii omului și El se bucură de toate căile lui;
> dacă [se întâmplă să cadă, nu este doborât de tot, căci Domnul îl apucă de mână] [Psalmul 37:23–24].
> Tâlcuit, este vorba de Preot, Învățătorul [Dreptății pe care] Dumnezeu l-a ales să stea înaintea Lui, căci El l-a pus să-I clădească Adunarea…
> Cel rău pândește pe cel neprihănit şi caută [să-l omoare, dar Domnul nu-l lasă în mâinile lui] şi nu-l osândeşte [când vine] la judecată [Psalmul 37:32–33].
> Tâlcuit, aici e vorba de [Preotul] Nelegiuit care [l-a pândit pe Învățătorul Dreptății] ca să-l omoare [datorită poruncilor] și legilor pe care el i le-a trimis. Dar Dumnezeu nu-l va părăsi și nu-l va lăsa să fie osândit când vine la judecată. Și Dumnezeu îi va da răsplata dându-l în mâinile neamurilor celor silnice, ca să arunce asupra lui [judecata] (fragmente 1–10, col. III 14–16; IV 7–10; pp. 489–490).

Comentariul acesta accentuează opoziția dintre cei doi lideri și, în plus, menționează „legea pe care el [Învățătorul] i-a trimis-o lui [Preotului Nelegiuit].“ Este posibil ca dezacordul dintre ei să fi fost prezentat în acest document și textul să fi existat printre celelalte manuscrise. Subiectul acesta va fi tratat mai jos în secțiunea 3, care discută problema literaturii juridice.

b. Comentarii tematice

Multe alte lucrări găsite în peșterile de la Qumran se bazează, într-un fel sau altul, pe Scripturi, deși ele nu iau forma unor comentarii continue sau curente. Ele adună o serie de pasaje biblice cu o temă sau mai multe teme comune. Pasajele respective pot fi luate din cărți diferite sau din părți separate ale aceleiași cărți biblice. Iată câteva exemple:

(1) Florilegiul *(4Q174)*

Această colecție de texte discută, în principal, textele din 2 Samuel 7 (făgăduința că David va avea pentru vecie urmași la tron) și Psalmii 1 și 2. Pe parcurs, alte pasaje sunt menționate în comentarii și clarificări. 2 Samuel 7:10 spune că Dumnezeu a stabilit un loc pentru poporul său, unde ei vor putea trăi în siguranță. Comentatorul de la Qumran consideră că acest loc este casa pe care Domnul o va construi pentru poporul său în zilele din urmă (Exod 15:17–18 este citat ca argument). „[Gloria lui va dăinui] pe vecie; va fi deasupra lui pentru totdeauna. Și străinii nu-l vor mai pustii, așa cum în trecut au pustiit Sanctuarul lui Israel, datorită păcatelor lui. El a poruncit ca să fie construit pentru El un Sanctuar al oamenilor, pentru ca ei să poată

trimite, la fel ca fumul tămâiei, faptele Legii“ (1, 5–7; p. 493). Acest pasaj vorbește despre un sanctuar al zilelor din urmă, pe care Dumnezeu, nu oamenii, îl va construi; va fi un „Sanctuar al oamenilor;“ adică, nu va fi o clădire; iar jertfele aduse în el nu vor fi jertfe de animale sau daruri de mâncare din cereale, ci „faptele Legii“. Cu alte cuvinte, sanctuarul Domnului va fi asemănător comunității de la Qumran sau, probabil, egal cu ea.

Florilegiul acesta i-a interesat pe cercetători nu doar datorită noțiunii sale de templu spiritual, ci și pentru că oferă detalii importante despre personajele eshatologice pe care grupul le aștepta.

> Domnul spune că îți va zidi o Casă [2 Samuel 7:11]. Eu ți-am ridicat un urmaș după tine [2 Samuel 7:12]. Eu voi întări scaunul de domnie al împărăției sale [pe vecie] [2 Samuel 7:13]. Eu [îi voi fi] tată și el îmi va fi fiu.[2 Samuel 7:14]. Cel din neamul lui David care se va ridica împreună cu Tâlcuitorul Legii [să domnească] în Sion [la sfârșitul] timpului. După cum este scris, voi ridica din căderea lui cortul lui David [Amos 9:11]. Adică cortul căzut al lui David este cel care se va scula ca să salveze pe Israel (1, 10–13; p. 494).

În altă parte (capitolul 4, b.6) voi analiza mai atent anticiparea că Tâlcuitorul Legii îl ca însoți pe acest Mesia davidic.

(2) Mărturiile *(4Q175)*

Acest scurt text este împărțit în patru secțiuni, fiecare concentrându-se pe un text biblic (sau două) care este citat: primul citează două secțiuni din Deuteronom (5:28–29; 18:18–19); cel de-al doilea citează din capitolele din Numeri despre Balaam (24:15–17); cel de-al treilea folosește Deuteronomul 33:8–11 (binecuvântarea lui Moise pentru Levi); în cel de-al patrulea, care este și în 4Q379 II 7–14, se discută despre Iosua 6:26 (blestemul pentru cel care va reconstrui Ierihonul). Primele trei paragrafe sunt unite în jurul temei viitorilor conducători: un profet ca Moise, o stea care răsare din Israel (un Mesia davidic, se pare) și preoții (unul ca Levi, dar și descendenții lui). Cel de-al patrulea paragraf nu este foarte evident legat de celelalte, dar pare să își propună fortificarea unei cetăți de către niște frați (Macabei?) și blestemul care îi așteaptă. Caracteristica neobișnuită a textului *Mărturiilor* este că el conține aproape în totalitate citări; doar secțiunea a patra are o interpretare adăugată. Totuși, *Mărturiile* sunt o formă de interpretare. De exemplu, apărând alături de Numeri 24:15–17, textul din Deuteronom 18:18–19 capătă

nuanțe mesianice. Hanan Eshel consideră că 4Q175 este scris împotriva lui Ioan Hircan (134–104 î.Cr.), care a revendicat toate cele trei funcții pentru sine și a construit foarte mult în zona Ierihonului.

(3) Textul lui Melchisedec *(11QMelch)*

Un manuscris din Peștera 11 îl aduce pe Melchisedec în centrul atenției. Melchisedec a fost regele-preot al Salemului, care l-a întâlnit pe Avram după ce acesta i-a învins pe împărații Canaanului și l-a salvat pe Lot (Geneza 14:17–20). Avraam i-a dat a zecea parte din prada lui, iar Melchisedec l-a binecuvântat. Psalmul 110:4 vorbește despre preoția veșnică a lui Melchisedec, o idee dezvoltată ulterior în Epistola către Evrei, care-l prezintă pe Cristos ca preot al tuturor timpurilor, după rânduiala lui Melchisedec. Melchisedec este o figură misterioasă care apare brusc, și apoi dispare din paginile Vechiului Testament.

În ciuda faptului că textul despre Melchisedec de la Qumran a fost prost păstrat, a supraviețuit suficient de mult material pentru a demonstra că persoana lui a fost obiectul speculației pentru aceste grupuri. Ei și l-au imaginat ca pe o creatură angelică, ce va lua parte la judecata finală. Fragmentele descoperite încep cu citarea pasajelor din Levitic 25:13 și Deuteronom 15:2, versete care vorbesc despre anul jubileului și anul eliberării (sau anul iertării); la acestea este adăugat și Isaia 61:1 („să vestesc robilor slobozenia"), care este înțeleasă ca fiind o referire la zilele din urmă:

> [Tâlcuirea ei este că El] îi va da [pe robi] Fiilor Cerului și moștenirii lui Melchisedec; că[ci el va arunca sorțul] lor între păr[țile lui Meclhise]dec, care îi va duce înapoi și le va vesti slobozenia, iertându-le [nelegiuirile] tuturor fărădelegilor lor.
>
> Iar lucrul acesta se va [întâmpla în prima săptămână] a jubileului, care urmează celor nouă Jubilee. Iar Ziua Ispășirii este sf[ârșitul celor] zece [Jub]ilee, când toți Fiii [Luminii] și oamenii sorțului lui Mel[hi]sedec vor fi izbăviți. [Și] o lege le va [oferi] răsplata. Căci aceasta este clipa Anului de Îndurare pentru Melchisedec. [Și e]l, prin puterea lui, va judeca pe cei sfinți ai lui Dumnezeu, făcând judecată după cum este scris despre el în Cântările lui David, care spune, ELOHIM și-a luat locul în sfatul dumnezeiesc; el judecă în mijlocul dumnezeilor [Psalmul 82:1]. Și despre el a spus (Să Te înconjoare adunarea popoarelor) și șezi mai sus decât ea, la înălțime! Domnul (EL) judecă popoarele [Psalmul 7:7–8]. Cât privește ceea ce a s[pus, „Până când veți] judeca strâmb și veți căuta la fața celor răi? *Selah* [Psalmul 82:2], interpretarea se referă la Belial și spiritele sale, [care] s-au răzvrătit întorcând spatele poruncilor lui Dumnezeu către […] Și Melchisedec va răzbuna răzbunarea judecăților lui Dumnezeu […] și el îi va [smulge din mâna lui Belial] și din mâna tuturor du[hurilor] sale. Și toți „dumnezeii" [dreptății] vor veni în ajutorul său [pentru] a lua parte la

ni[micirea] lui Belial (2, 4–14; p. 501).

Autorul speculează faptul că termenul ebraic pentru „Dumnezeu“ (*Elohim*) poate fi folosit și pentru îngeri. Prin urmare, când îl întâlnește în Psalmul 82:1, el explică pasajul ca referindu-se nu la Dumnezeu, ci la îngerul Melchisedec. Judecata lui este plasată în mod explicit la sfârșitul timpurilor, deoarece implică distrugerea lui Belial. Prin împletirea diverselor texte biblice și interpretarea lor în modul său special, scriitorul conturează un portret memorabil al lui Melchisedec. Deși portretul acesta nu se leagă direct de imaginea din Epistola către Evrei, aceasta demonstrează statutul de care se bucura Melchisedec în această grupare. De asemenea, ar trebui observat că textele Scripturii care nu vorbesc despre sfârșitul timpului sunt explicate, în acest text și în alte comentarii din Qumran, ca și când fac referiri explicite la sfârșit.

(4) *Un comentariu la Geneză (4Q252)*

Fragmentele comentariului citează și interpretează câteva pasaje răzlețe din Geneză. Uneori autorul încetinește ritmul pentru a prezenta pe larg un pasaj (Potopul), iar alteori trece rapid prin perioade lungi de timp (povestirile despre Avraam, Isaac și Iacov), ajungând în final la „binecuvântările“ rostite de Iacov pentru fiii săi în Geneza 49. Lucrarea aceasta este neobișnuită printre manuscrisele de la Qumran care fac referire la textul biblic. Ea nu se potrivește categoriei *peșer*, în sensul că nu produce și nu explică părți succesive ale unui text, fiind totuși posibil să nu intre nici în categoria comentariilor tematice, pentru că toate pasajele folosite sunt din Geneza și sunt luate în ordinea apariției lor în Biblie. Dacă din textele selectate ar reieși o temă clară, ea nu este evidentă din fragmente. Mai târziu, la finalul lucrării, voi prezenta pasajul mesianic; aici ne vom concentra să rezumăm ceea ce autorul subliniază în prezentarea povestirii despre Potop – cronologia.

1. Cei 120 de ani din Geneza 6:3 reprezintă perioada dintre momentul când avertismentul conținut în verset a fost anunțat și începerea Potopului. Acest interval de timp este indicat de plasarea avertismentului în cel de-al 480-lea an de viață al lui Noe; Potopul a venit în cel de-al 600-lea an al lui Noe.

2. Potopul începe la fel ca în Geneza 7, în luna a doua, ziua 17. Celelalte date sunt redate și ele la fel.

3. Potopul se sfârșește anul următor în luna a doua, dar contrar textului tradițional din Geneza 8:14, care are ziua 27, textul de la Qumran îi stabilește sfârșitul în ziua a 17-a. Astfel, Potopul durează exact un an.

4. Se consideră că acel an a durat exact 364 de zile, care reprezintă lungimea unui an solar, conform grupului (grupurilor) de la Qumran. În sensul acesta, ele sunt în acord cu *Cartea Jubileelor* și *Cartea astronomică* din *1 Enoh*.

2. PARAFRAZE

Lista oficială conține doar câteva manuscrise în categoria de „parafraze" ale Bibliei. Motivul pentru care facem deosebire între acestea și alte abordări ale textului biblic este că ele seamănă foarte mult cu formularea textului Scripturii, dar nu îl reproduc chiar exact; sau îl reproduc, dar ici și colo adaugă alte materiale în el. Textele care intră în această categorie sunt 4Q123 (la Iosua), 127 (pentru Exod; este în greacă), 4Q382 (la Regi) și 4Q422 (la Geneza și Exod). Manuscrisele 4Q158, 364–367 (la Pentateuh) au fost numite tot parafraze, dar ultimul lor titlu este Pentateuh Refăcut (vezi mai jos capitolul 5). Nu este foarte clar de ce experții le numesc parafraze, și nu direct manuscrise biblice; dar indiferent cum sunt numite, ele ne arată încă o dată cât de important a fost textul biblic la Qumran.

3. TEXTE JURIDICE

Abia din 1977 a devenit clară adevărata amploare și semnificație a textelor juridice de la Qumran. De la începutul cercetărilor, experții au știut că peșterile conțineau texte cu numeroase legi extrase din Scripturi și din interpretarea biblică. Dar câteva lucrări majore care au fost publicate sau puse la dispoziția publicului începând cu sfârșitul anilor 1970 au transformat legea într-unul din elementele centrale ale studiilor qumraniene. În acest domeniu savanții evrei au fost primii care au analizat noile documente și au identificat asemănările și diferențele dintre aceste manuscrise și marile compilații ale

legii rabinice, scrise mult timp după distrugerea Qumranului. Patru dintre cele mai importante texte sunt prezentate aici.

a. *Documentul de la Damasc*

Lucrarea aceasta este cunoscută sub mai multe nume: *Fragmentele Țadochite* sau, pentru că Damascul este menționat de câteva ori, *Legământul de la Damasc*, *Documentul de la Damasc*. Față de celelalte texte descoperite la Qumran, acest document a avut o istorie neobișnuită, pentru că se știa de existența lui înainte de 1947. Solomon Schechter, un cercetător evreu de la începutul secolului douăzeci, a găsit în 1896 două copii ale lucrării în geniza (cameră de depozitare în care se păstrau manuscrise vechi, ieșite din uz) Sinagogii Ezra din Cairo (de aici numele Cairo Damasc – CD). În 1910 el a publicat aceste copii, numite textul A, care avea șaisprezece coloane; textul B avea două coloane (ele au fost numerotate 19–20 și se suprapun considerabil cu coloanele 7–8 din manuscrisul A). Aceste texte fuseseră copiate în secolele X și, respectiv, XII d.Cr. Chiar dacă, pentru o scurtă perioadă, *Documentul de la Damasc* a devenit obiectul unui studiu intens, interesul pentru el a renăscut odată ce copii fragmentare ale acestui text au fost găsite în Peștera 4 (4Q266–73), 5 (5Q12), și 6 (6Q15). Copiile de la Qumran demonstrează că lucrarea, care anterior fusese cunoscută doar din manuscrisele medievale, era într-adevăr antică; cele mai vechi copii, cele din Peștera 4 (4Q266), sunt datate pe la aproximativ 75-50 î.Cr.

Documentul de la Damasc are două părți principale: un îndemn, care acoperă mare parte din coloanele 1–8 și 19–20; și o secțiune juridică, ce include coloanele 15–16 și 9–14 (ele sunt numerotate după copiile medievale). Cea de-a cincea copie din Peștera 4 arată că coloanele 15–16 sunt plasate între coloanele 8–9 din textul A. Manuscrisele de la Qumran indică faptul că versiunea utilizată acolo nu doar că a ordonat materialul diferit, ci avea și un text mai lung decât copiile găsite în Cairo (de exemplu, un material care precedă col. 1). Secțiunea legilor acoperă, printre alte, problemele purității rituale a preoților și a jertfelor, bolile, căsătoria, agricultura, zecimea, relațiile cu neevreii, intrarea în legământul comunității și jurămintele aferente, viața în cadrul comunității, Sabatul și organizarea comunitară.

În îndemnul său autorul îi cheamă pe „toți dintre voi care cunosc dreptatea“

(1, 1; p. 127), „toți dintre voi care intrați în Legământ“ (2, 2; p. 128), „fiii mei“ (2, 14; p. 128) și îi încurajează să urmeze căile lui Dumnezeu ca membri ai noului legământ „în țara Damascului“ (6, 19; p. 132). Cercetătorii au dezbătut îndelung semnificația cuvântului „Damasc“: se referă la orașul sirian, sau este un nume simbolic pentru un loc de exil, după cum cred unii că ar fi cazul în Amos 5:27? Nimeni nu cunoaște răspunsul, dar apariția acestui nume în text (de șapte ori) a captat atât de mult atenția celor care l-au studiat, încât a primit denumirea „*Legământul/Documentul de la Damasc*.“ Destinatarii sunt încurajați nu doar să trăiască după prevederile noului legământ, dar să evite relele, care sunt cele trei capcane ale lui Belial: desfrânarea, bogăția și pângărirea templului (4, 14–18). Există deci posibilitatea ca cei care au acceptat legământul să se abată de la hotărârea lor inițială. Mai mult de atât, unii „dintre cei care au intrat în Legământ nu vor intra în Templu pentru a lumina altarul Lui degeaba“ (6, 12; p. 132). Această poruncă ar putea însemna că cei din grup nu participau la cultul de la Templul din Ierusalim. Ei se considerau pe ei înșiși o rămășiță și tocmai pentru ei îl chemase Dumnezeu pe Învățătorul Dreptății pentru a-i conduce pe calea cea adevărată. (1, 10–11). Pe tot parcursul îndemnului său, autorul citează pasaje biblice și le interpretează pentru cititor.

Autorul menționează și „taberele“ (7, 6), „tabăra“ (10, 23), „adunarea cetăților lui Israel“ (12, 19) și „adunarea taberelor“ (12, 23). Referințele acestea și presupunerea textului că grupul (grupurile) căruia se adresează trăiește amestecat printre alți oameni i-au făcut pe mulți cercetători să tragă concluzia că *Documentul de la Damasc* nu fusese scris pentru grupul de oameni care locuia la Qumran, ci pentru alții care adoptaseră credințe și practici similare, dar care încă nu se exilaseră în pustie. În schimb locuiau împreună în orașe și sate, unde intrau în contact cu evrei și neevrei. Totuși, prezența copiilor respective la Qumran sugerează că membrii comunității l-au considerat valoros, indiferent de modul în care îl interpretau. Un lider important menționat frecvent este Păzitorul, care, printre alte sarcini, evaluează calitățile celor care doresc să se alăture și îi învață pe membri cu privire la lucrările lui Dumnezeu.

Secțiunile juridice, despre care se știe acum că sunt mai lungi decât cele din copiile medievale, tratează o varietate de subiecte, după cum am spus mai sus.

În multe aspecte ele coincid cu pasajele juridice din celelalte documente de la Qumran; alteori diferă de acestea. Una dintre cele mai mari secțiuni este dedicată legilor despre Sabat.

b. Manualul comunității

O copie a *Manualului comunității* a fost unul din cele șapte manuscrise originale și a fost un text esențial pentru înțelegerea academică a grupului (grupurilor) de la Qumran. Pe lângă copia aproape completă din Peștera 1, s-au mai descoperit încă zece manuscrise fragmentare în Peștera 4 (4Q255–64), unul sau posibil două în Peștera 5 (5Q11, și probabil 5Q13, doar dacă acesta citează din 3.4–5), și încă un text adițional ce pare să combine aspecte ale *Manualului* cu *Documentul de la Damasc* (4Q265).

Manualul poate fi numit, pe bună dreptate, o constituție a comunității. Ea începe cu o declarație despre ce ar trebui să-i învețe un lider pe cei care își doresc să fie acceptați la părtășia comună.

> El va admite în Legământul de Har pe toți cei care s-au afierosit cu bună-credință cinstirii poruncilor lui Dumnezeu, ca să poată avea parte de sfatul lui Dumnezeu și să poată trăi desăvârșit înaintea lui potrivit cu tot ceea ce a fost descoperit cu privire la timpurile rânduite și ca ei să-i iubească pe toți fiii luminii, fiecare după soarta lui în planul lui Dumnezeu și să-i urască pe toți fiii întunericului, fiecare după vina lui în răzbunarea lui Dumnezeu (1, 7–10; p. 98–99).

Aceste cuvinte de început precedă descrierea ceremoniei pentru intrarea în grup(uri) și pentru reînnoirea anuală a legământului. Împărțirea dură a umanității în două tabere – una a luminii și alta a întunericului – este dezvoltată pe larg într-o secțiune des citată a manuscrisului (3, 13–4, 26). „De la Dumnezeul Cunoașterii vine tot ceea ce este și ceea ce va fi. Înainte ca ei să fi existat, el le-a plăsmuit forma și când, după cum le-a fost rânduit, au luat ființă, iar ei își aduc sarcina la îndeplinire fără a o schimba, potrivit măreţului său plan. Legile tuturor lucrurilor sunt în mâna Lui și El le împlinește toate nevoile" (3, 15–17; p. 101). Coloanele a cincea, a șasea și a șaptea se ocupă în mare parte de viața comunității. Anumite reglementări cu privire la procesul de aderare la grup și cu privire la întâlnirile grupului (urilor) și, de asemenea, o listă de sancțiuni pentru diferite încălcări ale legilor sunt incluse în acestea. În continuare, manualul vorbește despre primii membri și despre modul potrivit de viață pentru prezent. El se încheie cu un lung poem de laudă la

adresa lui Dumnezeu. La fel ca *Documentul de la Damasc*, manualul își construiește materialul juridic în sau lângă unele secțiuni care iau alte forme literare.

Manuscrisul complet din Peștera 1 conține alte două compoziții adiționale ale manualului. *Manualul Adunării* (1QSa) este un text pe două coloane care prevede reglementări pentru zilele din urmă și pentru adunarea și banchetele mesianice care vor avea loc atunci. *Manualul binecuvântărilor* (1QSb) prezintă binecuvântări pentru diferiți lideri ai comunității. Nici una din celelalte copii ale *Manualului comunității* nu include vreuna dintre aceste lucrări, dar Stephen Pfann a identificat 4Q249 a-1 drept copii ale *Manualului Adunării* (conțin o scriere criptică).

c. Manuscrisul Templului

În unele privințe, publicarea *Manuscrisului Templului* în 1977 de către un cercetător israelian, soldat și om de stat, Yigael Yadin (1917–1984) a dat o nouă direcție studiilor qumraniene în care centralitatea legii în viața și gândirea comunității era recunoscută pentru prima dată. Se pare că cel mai bine păstrate dintre copii – 11QTa (11Q19) – au avut șaizeci și șase de coloane (mai mult de 8 metri) și *Manuscrisul Templului* este deci cel mai lung dintre Manuscrisele de la Marea Moartă. 4Q524 și probabil 11Q20 și 11Q21 sunt alte copii ale *Manuscrisului Templului*. 4Q524 este datat în aproximativ 150-125 î.Cr.; de aici rezultă că *Manuscrisul Templului* fusese scris înainte ca întreaga comunitate să se fi mutat la Qumran. Yadin a aflat de existența manuscriselor din corespondența avută cu un pastor din Virginia. După Războiul de Șase Zile din 1967, Yadin a obținut manuscrisul de la Kando, negustorul de antichități (menționat în capitolul 1). Deși Kando plătise pentru el, nu a avut de ales, așa că a trebuit să i-l încredințeze lui Yadin.

Una dintre caracteristicile remarcabile ale compoziției este că, atunci când citează un pasaj biblic care menționează cuvintele lui Dumnezeu la persoana a treia („și Dumnezeu a spus“), îl modifică la persoana întâi („și am spus“). Prin urmare, autorul nu putea face o sugestie mai concretă cu privire la inspirația lucrării sale: este rostită direct de Dumnezeu către Moise, nu de un înger al prezenței sale, cum se întâmplă în cazul *Cărții Jubileelor*. Începutul fragmentar al *Manuscrisului* conține unele cuvinte care amintesc de cel de-al doilea

legământ făcut pe Muntele Sinai (Exod 34). Apoi continuă cu o lungă secțiune despre Templu (coloanele 3–13) și sărbătorile și jertfele ținute acolo (13–29). Templul descris aici nu se potrivește cu sanctuarele istorice ale lui Israel. El este menit ca plan pentru un nou templu, care urmează să fie construit în viitor, atunci când oamenii potriviți vor conduce poporul. Calendarul care stă la baza sărbătorilor este probabil aranjamentul solar de 364 de zile din *Cartea Jubileelor*, *1 Enoh* și alte texte de la Qumran. Următoarea secțiune de dimensiuni mari (coloanele 30–45) descrie curțile spațioase din complexul Templului, iar o secțiune de dimensiuni reduse (coloanele 45–47) vorbește despre oamenii și obiectele care trebuie aruncate afară din templul cel curat și sfânt. Ultimele coloane enumeră o serie de legi cu privire la diferite subiecte; majoritatea sunt extrase din cartea Deuteronomului. *Manuscrisul Templului* grupează, adeseori, într-un singur pasaj legi despre anumite subiecte din Pentateuh. Secțiunile despre sărbători și grupurile de legi au fost studiate și comparate cu alte corpuri de legi evreiești pentru a putea plasa textul în cadrul istoriei reflecției juridice evreiești. În mod cert, textul acesta se îndepărtează de ceea ce a devenit sistemul rabinic și arată puncte comune cu ceea ce este cunoscut despre pozițiile unor alte grupuri antice evreiești, cum ar fi esenienii. Și, chiar dacă nu este surprinzător, materialul juridic corespunde cu textele juridice de la Qumran și *Cartea Jubileelor*.

d. Unele cărți ale Torei (4QMMT)

Dacă *Manuscrisul Templului* a inaugurat o nouă eră în studiile despre Qumran, documentul numit „Unele Cărți ale Torei“ (în ebraică, *Migsat Ma'ase ha-Torah*, de aici abrevierea 4 QMMT), sau „Epistola Halakhică, disponibilă în șase copii“ (4Q394–99), a adus chestiunile juridice în centrul cercetărilor despre natura și istoria comunității de la Qumran. Mai mult decât orice alt text, acesta a fost în centrul controverselor din cauza problemelor ridicate de accesul la el. Editorii au sugerat că este o epistolă a grupului de la Qumran, scrisă probabil de Învățătorul Dreptății și colegii săi, către adversarii lor din Ierusalim, inclusiv către marele preot (Preotul cel Nelegiuit). Scopul epistolei era de a preciza diferențele dintre cele două grupări și de a-i soma pe adversari să-și schimbe viața. Toate acestea sunt făcute într-o manieră

surprinzător de prietenoasă (de ex. „căci [am văzut] că înțelepciunea și cunoașterea legii sunt cu voi“ [C27–28; p. 228]). Dacă ipoteza aceasta se dovedește corectă, de aici decurge o concluzie importantă: diferențele dintre cele două grupări erau strict juridice, cu toate că acestea ar părea oamenilor de astăzi chestiuni excesiv de minore. Manuscrisul 4QMMT începe cu un calendar de un an, foarte detaliat; și de această dată este vorba despre un calendar solar de 364 de zile. În continuare autorul prezintă douăzeci și două de probleme juridice. Aceste declarații juridice au fost comparate cu alte texte. Ele sunt contrare ideilor rabinice sau fariseice și coincid cu pozițiile eseniene, iar în unele cazuri cu cele ale saducheilor.

4. SCRIERI LITURGICE

Se pare că unele tipuri de texte de la Qumran au folosit comunității și membrilor ei în modul lor de închinare către Dumnezeu. Evident că și cărțile biblice au fost folosite în felul acesta, în special, după cum se poate bănui, cartea Psalmilor. Totuși, în afara cărților biblice, multe lucrări pot fi încadrate, sub diferite titluri, în categoria închinării sau liturgicii.

a. Ciclul liturgic

Biblia îi cere lui Israel să respecte Sabatul săptămânal ca zi de odihnă. Sabatul era celebrat la Templu printr-o jertfă specială. Dar Biblia nu le cerea israeliților să fie prezenți la templu în Sabat. Calendarele biblice (precum cel din Levitic 23) menționează Paștele (în luna 1/ziua 14) și cele trei sărbători de pelerinaj: Azimile (1/15–21), Săptămânile (în a treia lună) și Corturile (sau Colibele; 7/15–21). În timpul sărbătorilor de pelerinaj, bărbații israeliți trebuiau să meargă la sanctuar, pentru a oferi primele roade ale recoltelor din anotimpul corespunzător. Biblia menționează și prima zi din luna a șaptea ca importantă și descrie Ziua Ispășirii (luna 7, ziua 10) și ritualurile ei, precum și Sărbătoarea Purim (sau a Sorților; 12/14 sau 15). Locuitorii de la Qumran țineau toate aceste sărbători, cu excepția sărbătorii Purim, care se bazează pe cartea Esterei, singura carte a Bibliei fără copii în peșterile de la Qumran. Ei au mai adăugat alte câteva sărbători pe care le-au putut deduce din textele biblice: sărbători ale primelor roade ale vinului și untdelemnului și o

sărbătoare a lemnului.

(1) *Texte liturgice*

Primul manuscris al Psalmilor găsit în Peștera 11 spune că regele David a compus „52 de cântări pentru jertfele de Sabat“ (27, 7; p. 307). El a scris, deci, unul pentru fiecare Sabat dintr-un an solar. Un alt document, care a fost numit „Liturghia îngerească“ sau *Cântările jertfei de Sabat* (4QShirShabb) prezintă treisprezece astfel de poeme, suficiente pentru a acoperi un sfert dintr-un an. Textul apare în opt copii din Peștera 4, într-o copie din Peștera 11 și într-o copie la Masada. Sabaturile sunt stabilite în funcție de calendarul de 364 de zile menționat deja de mai multe ori. De exemplu primul Sabat apare în a patra zi a lunii. Această zi a fost stabilită astfel pentru că, potrivit Geneza 1, timpul a început să fie măsurat în a patra zi a săptămânii când a fost creat Soarele; prin urmare, va fi în ziua 1/4. *Cântările jertfei de Sabat* variază între cuvinte de adorare la adresa lui Dumnezeu, apeluri la a-l lăuda și prezentări ale modului în care trebuie adusă lauda. Una dintre caracteristicile remarcabile ale textului este paralela pe care o face între slujba divină făcută de îngeri în sanctuarul ceresc și cea făcută de oameni pe pământ. Imaginea templului ceresc, așa cum apare în manuscris, împrumută din limbajul capitolului 1 din Ezechiel, care prezintă o imagine a lui Dumnezeu aflat pe un tron într-un car.

Printre suluri se află un set de texte liturgice care includ:

Rugăciuni zilnice (4Q5o3)
Rugăciuni la sărbători (1Q34, 1Q34bis, 4Q505, 507–509)
Cuvintele luminătorilor (4Q504, 506)
Binecuvântări (4Q286–290)
Vremuri de laudă a lui Dumnezeu (4Q409)

Pe lângă aceste texte care exprimă evlavia sinceră a comunității la ocazii speciale, există unele lucrări care au fost denumite Texte de rugăciune (de exemplu, 4Q291–93, 443), o mărturisire comunitară (4Q393), Rugăciune după masă (4Q434a) și Slujbe de purificare (4Q414, 512). Lucrările liturgice folosesc modelele biblice, dar au multe elemente în comun cu textele liturgice evreiești de mai târziu. Deși calendarul de sărbătoare al comunității, care are

364 de zile într-un an, diferă de cel al multor alți evrei, el folosește un limbaj similar de închinare în privința zilelor de sărbătoare.

(2) *Texte calendaristice*

Un anumit număr de texte vorbește despre sau presupune existența calendarului de 364 de zile și, alături de el, a sărbătorilor extrabiblice. Calendarul exista înainte de înființarea comunității de la Qumran, fiind menționat de lucrări mai vechi, de exemplu de *Cartea astronomică* din *1 Enoh* și *Cartea Jubileelor*. *Cartea lui Enoh* nu stabilește o legătură între calendarul solar și sărbătorile religioase, ci *Cartea Jubileelor* face asta. Dar această legătură este accentuată de un grup de texte de la Qumran (4Q317–330 pot fi considerate într-o oarecare măsură calendaristic) care nu doar că stabilesc sărbătorile în funcție de calendarul solar de 364 de zile, ci și adaptează calendarul la rotația săptămânală a grupurilor preoțești de la slujba de la templu. Textul din 1 Cronici 24:7–19 redă o listă de 24 de grupuri preoțești sau schimburi care se roteau la slujba de la sanctuar, astfel încât toți preoții să-și poată îndeplini îndatoririle sfinte pentru a nu le consuma prea mult timp de la ocupațiile lor zilnice. Într-un an obișnuit, unui grup preoțesc îi venea rândul să slujească de două ori sau maximum de trei ori. Textele de la Qumran pe care cercetătorii le-au numit *mișmarot* (schimburi) folosesc lista din Cronici și o pun în legătură cu zilele săptămânii sau cu anumite date din timpul anului. Uneori listele stabilesc echivalențe între trei elemente: ziua dintr-un schimb preoțesc de șapte zile, data din luna solară și data corespunzătoare lunii lunare. Unele texte indică faptul că tabelele au fost întocmite în așa fel încât să se poată verifica ce schimb preoțesc este de serviciu în orice dată din an în cadrul unui ciclu de 49 de ani (un jubileu) sau chiar în cadrul a șapte jubilee (343 de ani). Din tabele se poate afla care schimb preoțesc trebuie să slujească în timpul fiecărei sărbători. *Manuscrisul Templului* (vezi *supra*) oferă reglementări cu privire la jertfele care trebuiau aduse în sanctuar la fiecare sărbătoare. Și acest text datează sărbătorile în funcție de calendarul solar de 364 de zile.

b. Compoziții poetice

Câteva manuscrise conțin poeme ce seamănă, într-o oarecare măsură, cu acele

tipuri de compoziții întâlnite în cartea Psalmilor.

(1) Imnurile recunoștinței

Unuia dintre cele șapte manuscrise găsite inițial i s-a dat numele de *Hodayot* (sau *Imnurile recunoștinței*), un substantiv care provine dintr-un verb ce apare, de regulă, la începutul poemelor: *odekah* „Îți mulțumesc [Doamne]". Pe lângă cea mai mare copie, găsită în Peștera 1, s-au mai găsit încă șapte în Peștera 4 (4Q427–432; 4Q433 și 433a sunt numite Textul A și B de tipul *Hodayot*, și 4Q440 și 440a sunt numite Textul C și D de tipul *Hodayot*). Numărul relativ mare de copii sugerează că acest text a fost o lucrare importantă pentru colecția de la Qumran. Cei aproximativ treizeci de psalmi pe care-i conține textul au un caracter individual, nu comunitar.

Poeziile din text pot fi împărțite în cel puțin două categorii. Într-un prim grup cineva, un „eu" care își exprimă sentimentele și credințele, face declarații importante despre sine și misiunea divină. El vorbește, de asemenea, cu insistență despre opoziția feroce împotriva sa și împotriva ideilor sale. Iată, de exemplu, cum se lamentează:

> Și ei, învățători minciunii și profeți ai minciunii,
> au pus la cale împotriva mea un plan diavolesc
> ca să schimb legea înscrisă în inima mea
> cu lucrurile ușoare (pe care ei le vorbesc) poporului Tău.
> Și ei opresc pe cei însetați de la băutura Cunoașterii,
> și le potolesc setea cu oțet,
> ca să privească la rătăcirea lor,
> la nebunia lor cu privire la zilele de sărbătoare,
> la căderea în cursele lor.

Referirea la „Legea" lui Dumnezeu „înscrisă" în inima poetului, faptul că adversarii săi folosesc „lucruri ușoare;" și asocierea sărbătorilor cu „nebunia" sunt elemente importante pentru a înțelege cine este vorbitorul, grupul căruia îi aparține și adversarii lor. Pe parcursul textului poetul vorbește despre cum Dumnezeu și-a ascuns legea înlăuntrul lui (13, 11) și despre cum oamenii legământului, cei care urmează căile lui Dumnezeu, îl ascultă și întreabă despre Dumnezeu (12, 23–24; vezi imagistica paternă în 15, 20–22). Cu toate acestea, misterul ascuns în el, a făcut să aibă probleme chiar și cu prietenii săi (13, 22–25). Din astfel de indicii, experții au tras concluzia, lesne de înțeles,

că vorbitorul este chiar Învățătorul Dreptății, care exprimă într-o poezie autobiografică profunzimea convingerilor sale și povara luptelor pe care le-a îndurat din cauza chemării sale.

În cel de-al doilea set de poeme din grupul *Imnurilor recunoștinței*, autorul prezintă anumite experiențe care par să fi fost trăite de membrii obișnuiți ai comunității. În ele nu întâlnim declarații extraordinare ale poetului. Totuși, ca și în primul tip de poeme, se întâlnesc aceleași teme de bază: (1) Dumnezeu este creatorul, în fața căruia starea oamenilor, simple creaturi de lut, este teribil de căzută și nepotrivită; (2) cei nelegiuiți îi atacă pe cei neprihăniți, care suferă intens, dar Dumnezeu îi salvează de necazurile lor și judecă răul; (3) el oferă înțelepciune celor neprihăniți, adică, cunoașterea lui Dumnezeu și a voinței lui și face un legământ cu ei; (4) cei neprihăniți îi cântă și îi aduc laude. Citate și aluzii biblice sunt presărate de-a lungul colecției. În plus, *Imnurile recunoștinței* exprimă ideea că psalmistul este ridicat la un statut înalt, care-i oferă posibilitatea de a comunica cu îngerii (vezi de exemplu 11, 19–29; 14, 13).

(2) *Alte poeme*

Pe lângă exemplare din *Imnurile recunoștinței*, peșterile au scos la iveală multe alte compoziții poetice care îi mulțumesc și-i aduc laudă lui Dumnezeu. Există două copii ale unei lucrări numite *Psalmii lui Iosua* (4Q378–379), două manuscrise conținând Psalmi apocrifi (4Q380–381), doi care sunt numiți lucrări „liturgice“ (4Q392–393), cinci manuscrise cu lucrări poetice care încep cu expresia „binecuvântează, suflete al meu“ (4Q434–438) și alte texte poetice și rugăciuni. (4Q439–456).

Mai multe tipuri asemănătoare de compoziții au fost găsite în Peștera 11 (11Q11,14–16). În cel puțin unele dintre aceste lucrări poetice de la Qumran găsim, în comparație cu psalmii biblici, un accent mai mare pus pe creație ca motiv pentru a-i aduce laudă lui Dumnezeu și o tendință mai puternică de a vorbi despre cunoaștere, înțelepciune și învățătură.

5. LUCRĂRI ESHATOLOGICE

Categoria textelor de la Qumran care menționează sau conțin secțiuni despre

zilele din urmă este foarte vastă. Multe lucrări scrise mai înainte ca această comunitate să se stabilească lângă Marea Moartă, dar care au devenit parte a bibliotecii de la Qumran, conțin pasaje eshatologice. Lucrul acesta este valabil pentru secțiuni din *1 Enoh*, cum ar fi Apocalipsa Săptămânilor (în capitolele 93 și 91) sau Apocalipsa Animalelor (capitolele 85–90), ambele culminând cu predicții despre judecata finală și viața de apoi. *Cartea Jubileelor* conține, la rândul ei, pasaje despre viitor (vezi capitolul 23), în timp ce Daniel abundă de astfel de texte. S-ar putea include aici și comentariile, care interpretează multe versete biblice referitoare la timpul sfârșitului, sau *Manualul comunității* (coloanele 3–4), care vorbește despre o victorie finală a lui Dumnezeu asupra răului. *Manualul Adunării*, socotit uneori o anexă la *Manualul comunității*, precizează că este „un manual pentru adunarea lui Israel din zilele din urmă“ (1, 1; p. 157). Se încheie cu o relatare despre o masă la care sunt prezenți un Mesia și colegul său preot. La acestea s-ar putea adăuga seriile de texte care menționează unul sau mai mulți Mesia (voi discuta aceste texte în capitolul 4). Chiar și o lucrare profund juridică cum este *Manuscrisul Templului* vorbește o dată despre templul final pe care însuși Dumnezeu îl va construi în noua sa creație (29, 8–10). Acestea sunt doar câteva exemple. Totuși, chiar dacă mare parte din ceea ce locuitorii Qumranului au scris și citit are legătură cu zilele din urmă (pe care ei credeau că le trăiau atunci), unele documente, mai mult decât altele, pun accentul pe timpul sfârșitului.

a. ***Manualul războiului***

Cea mai faimoasă compoziție eshatologică este, probabil, *Manualul războiului* din Peștera 1 (în ebraică, război – *Milhamah*, de aici abreviere 1 QM) – un alt manuscris din cele șapte scoase din peșteră pentru prima dată în 1947. Este mult mai deteriorat decât celelalte, dar părți din cele nouăsprezece coloane s-au păstrat. Din Peștera 4 s-au scos la iveală fragmente din șase manuscrise (4Q491–496), a căror relație exactă cu copia din Peștera 1 pare să nu fie ușor de stabilit. Acestea sunt fie copii ale *Manualului războiului*, surse pentru acesta sau, foarte probabil, compoziții similare. Există, de asemenea, și alte lucrări înrudite, în special 4Q285 și 11Q14 – numite *Cartea războiului*. Oricare ar fi identificarea exactă a manuscriselor 4Q491–96, este posibil ca textul *Manualului războiului* să fi fost editat și reeditat pe măsură ce a fost

copiat. Prima parte din *Manualul războiului* conține rezumatul unui război de patruzeci de ani care va avea loc între cei pe care îi numește „fiii luminii“ și „fiii întunericului“. Prima coloană arată foarte clar că acest război nu va fi unul obișnuit; ci mai degrabă este conflictul final.

> Acesta va fi un timp al mântuirii pentru poporul lui Dumnezeu, un timp de domnie pentru toți cei ai Lui și de nimicire veșnică pentru toți cei ai lui Belial. […] Domnia *kittimului* se va sfârși și nelegiuirea va fi nimicită și nu va mai lăsa nici o rămășiță; [pentru fiii] întunericului nu va fi scăpare. [Fiii drept]ății vor străluci până la marginile pământului; ei vor continua să strălucească până se vor sfârși vremurile întunericului și, la momentul hotărât de Dumnezeu, slava lui măreață va străluci pe vecie pentru pacea, binecuvântarea, slava, bucuria și viața lungă a fiilor luminii (1QM 1, 5–9; pp. 163–164).

În alte pasaje războiul este numit „ziua răzbunării“ (7, 5; vezi 15, 3) și „bătălia lui Dumnezeu“ (9, 5). Și alte fraze de acolo spun că fiii luminii nu se luptă singuri, ci alături de aliații lor, îngerii. Din păcate, fiii întunericului, au și ei aliați angelici, astfel că războiul este indecis înainte de ultima luptă (vezi col. 12 și 17). Prima coloană vorbește despre trei „părți“ în care fiii luminii triumfă și trei în care fiii întunericului se impun. Pasajul acesta pare să spună că fiecare dintre cele două grupuri va fi victorios în trei încleștări. Fiind la egalitate de 3–3, „în cea de-a șaptea parte, mâna puternică a lui Dumnezeu va doborî [oștirea lui Belial, și a tuturor] îngerilor din împărăția sa și pe toți [ai lui spre o nimicire veșnică]“ (1QM 1, 14–15; p. 164). Astfel, războiul eshatologic va reflecta lupta continuă de-a lungul istoriei umane între bine și rău, între lumină și întuneric. Doar Dumnezeu poate înclina balanța în favoarea celor neprihăniți (compară cu *Manualul comunității* coloanele 3–4).

Nu toate detaliile despre secvența și împărțirea cronologică a luptei sunt clare, dar cei patruzeci de ani par să se desfășoare în felul următor: (1) Cei patruzeci de ani includ cinci ani sabatici și în timpul lor nu este permis nici un război. (2) Cei treizeci și cinci de ani care rămân sunt împărțiți în două perioade: (a) un timp pe parcursul căruia toată armata luptă împotriva *kittimului* (aici se pare că ar fi vorba despre seleucizi) și vecinii lui Israel (coloana 1, 15–19); acesta este conflictul în care cele șapte părți sau bătălii au loc, intervenția lui Dumnezeu din cea de-a șaptea dovedindu-se decisivă; (b) o perioadă de douăzeci și nouă de ani pentru războiul diviziilor, când doar o parte a armatei se luptă cu diferite popoare ale lumii într-o serie de bătălii

(col. 2–9). Toate acestea au putut fi prezise pentru că Dumnezeu hotărâse de multă vreme momentul pentru distrugerea răului.

Autorul a dedicat foarte mult spațiu descrierii trompetelor, drapelelor, grupurilor organizate și armelor folosite în bătălii. De asemenea, el vorbește pe larg despre criteriile fizice și de vârstă pentru combatanți și rolurile îndeplinite de preoți (și leviți) în ritualurile războiului. O parte substanțială a textului conține multe poeme și declarații de laudă la adresa lui Dumnezeu, care l-a ajutat pe Israel în bătăliile sale istorice. Ei îl laudă ca fiind singura sursă a victoriei, îl cheamă să îi ajute ca și în trecut și-l slăvesc pentru că a obținut marea victorie (coloanele 10–14).

b. Texte despre Noul Ierusalim

În Peșterile 1, 2, 4, 5 și 11 au fost descoperite șapte copii ale unei lucrări în aramaică care descrie Noul Ierusalim din viitor. Fragmentele găsite pot fi citi cu dificultate, dar acolo unde textul este lizibil, el conține planul unei cetăți care seamănă cu unele cetăți antice din afara Israelului și cu schițele din Ezechiel 40–48 și Apocalipsa 21. Putem deduce că este vorba despre Ierusalim doar pentru că este menționat Templul (porțile lui sunt menționate după cele douăsprezece triburi). Textul adoptă forma unui discurs al unui ghid turistic care îi arată cititorului casele, străzile, ușile, turnurile, intrările și scările din cetate. Pentru fiecare element pe care ghidul îl arată sunt furnizate măsurători. Textul este modelat în mare măsură după Ezechiel 40–48.

Alte texte care ar putea fi incluse aici vor fi discutate în altă parte, de exemplu, când vom prezenta credințele comunității cu privire la viața de apoi (3, A.2, a.2) și la Mesia (4, B.6).

6. TEXTE SAPIENȚIALE

Manuscrisele conțin și câteva lucrări care amintesc de Proverbe, Iov, Ecclesiastul, Sirah și Înțelepciunea lui Solomon. Ar trebui să ne amintim că mare parte din materialul poetic sau imnic de la Qumran conține limbaj sapiențial (vezi mai sus, c.4, b.2), dar un anumit număr de texte ar putea fi mai corect încadrate în categoria lucrărilor de înțelepciune.

a. 4Q184 *Vicleniile femeii nelegiuite*

Textul vorbește despre o femeie care reprezintă o amenințare pentru cei neprihăniți pentru că îi poate seduce cu farmecele sale de la căile pe care ei le urmează. Ea este prezentată în termeni care amintesc de femeia străină sau adulteră din Proverbe (vezi Proverbe 7) care-i ademenește pe cei inocenți cu șiretlicurile unei prostituate.

b. 4Q185 Lucrări sapiențiale

Autorul îi încurajează pe cititori să devină înțelepți și să-și amintească minunile care i-au însoțit pe parcursul exodului din Egipt. La fel ca vechii învățători de înțelepciune, el îi numește pe cititori fiii săi. Îi îndeamnă să caute înțelepciunea lui Dumnezeu, din care decurg tot felul de binecuvântări:

> Și El îi va omorî pe cei care-i urăsc Înțelepciunea
> caut-o și găsește-o, apuc-o și stăpânește-o.
> Lungimea zilelor și grăsimea oaselor este cu ea,
> bucuria inimii și […]
> Fericit este omul care se îndeletnicește cu ea (2, 11–13; p. 398).

c. Instruire

Un text lung, din categoria celor sapiențiale, a atras multă atenție și a fost numit „Instruire“. A supraviețuit într-o formă foarte fragmentară în șapte (1Q26; 4Q415–18, 418a, 423) sau poate opt (4Q418c) copii. În ea, un înțelept oferă îndrumări, într-un mod tradițional, unei persoane tinere care este numită „cel care înțelege“. El îl instruiește în subiecte familiare din tradiția scrierilor de înțelepciune – finanțe, relații de familie, atitudinea față de săraci și multe altele, dar sfaturile sunt într-o formă care diferă de vechile scrieri de tipul acesta, cum este, de pildă, Cartea Proverbelor. Înțeleptul folosește revelația ca bază a instruirii pe care o oferă, iar instruirea are de-a face cu eshatologia. Un concept-cheie menționat destul de frecvent este „taina care se apropie“ sau „taina care urmează să vină“.

> Privește la taina care se apropie
> și înțelege izvoarele (sau pricinile) mântuirii
> și cunoaște cine va moșteni gloria sau nedreptatea
> (4Q417 1 1; p. 403)

„Taina care se apropie“ este ceea ce Dumnezeu descoperă celor care sunt deschiși către ea și pare să implice o înțelegere adecvată a funcționării creației și a cursului istoriei, inclusiv ceea ce va urma.

7. MANUSCRISUL DE ARAMĂ (3Q15)

În Peștera 3 au fost găsite două secțiuni ale unui text scris într-un material de aramă (3Q15). Este singura lucrare din peșterile de la Qumran pe un alt material decât pergament sau papirus. Atunci când a fost descoperit, arama era atât de oxidată, încât manuscrisul nu putea fi desfăcut. La aproximativ patru ani după ce a fost scos din peșteră, un expert de la Colegiul Manchester din Anglia – Profesorul H. Wright Baker – l-a separat în fâșii prin tăieri verticale. În 1962 J.T. Milk a publicat douăsprezece coloane ale textului în cel de-al treilea volum (*Les „Petites Grottes“ de Qumran*) din colecția oficială, *Discoveries in the Judaean Desert*. Totuși, încă din 1960 John Allegro editase și tradusese textul în lucrarea sa *Treasure of the Copper Scroll*.

Acest manuscris s-a dovedit a fi o enigmă pentru studiile qumraniene, pentru că nimeni nu știe ce este sau ce a vrut autorul să transmită. Unii îl consideră extrem de important pentru înțelegerea colecției de manuscrise găsite la Qumran, în timp ce alții sunt înclinați să îl respingă ca fiind fantezist, produsul unei imaginații aprinse și înfometate după comori. Milik l-a datat aproximativ în 100 d.Cr. (Cross în 25–75), la mult timp după ce așezarea de la Qumran a fost distrusă. Dacă are dreptate înseamnă că nu aparține acelei comunități; altcineva l-a pus mai târziu în ce-a de-a treia peșteră.

Conținutul este prozaic și anost. Manuscrisul numește 60 (?) de locuri din țară unde se presupune că ar fi ascunse niște comori. Comorile sunt din metale prețioase (aur și argint) și alte obiecte valoroase, inclusiv scrieri, care ar fi ascunse în apropierea acestor obiecte. Deși este greu de calculat valoarea totală, cantitățile sunt enorme – de pildă, tone de metale prețioase. O ipoteză de multe ori susținută de cei care interpretează textul literal este că manuscrisul acesta enumeră ascunzători în care comorile templului fuseseră depozitate pentru a nu fi găsite de romani în timpul primului Război Iudeo–Roman (în unele ascunzători au fost găsite obiecte în legătură cu templul) sau

unde Bar Koseba și susținătorii lui și-au mutat bogățiile în timpul celui de-al Doilea Război Iudeo–Roman. Datarea lui Milik exclude cea de-a doua posibilitate. Este foarte probabil ca, dacă un scriitor și-a dat osteneala de a inscripționa o mulțime de cuvinte în aramă, el a făcut asta cu intenția de a fi păstrate pentru o lungă perioadă de timp.

În mod evident, au fost făcute o mulțime de încercări pentru a găsi obiectele de valoare menționate în manuscris. De exemplu, Allegro a condus o expediție care a săpat în anumite locuri pe care manuscrisul le-ar fi menționat. După cum era de așteptat, vânătorii de comori au fost dezamăgiți. Dacă astfel de comori au existat vreodată, ele au fost descoperite și valorificate deja. Trebuie să recunoaștem că incertitudinea este nota dominantă în studiul *Manuscrisului de aramă*, care a fost tratat, curățat, analizat, copiat și fotografiat de compania Électricité de France și care se găsește acum în Amman, Iordania.

8. TEXTE DOCUMENTARE

Lista de lucrări fragmentare găsite la Qumran include un număr de texte care pot fi încadrate la domeniul afacerilor. În Peștera 4 au fost găsite scrisori (4Q342–343), o recunoaștere a unei datorii (344), documente despre vânzarea unui teren (345–348, 359) și mai multe socoteli (350–358). Probabil există mult mai multe printre fragmentele încă neidentificate. După cum vom prezenta ulterior (capitolul 3, C.2), aceste tipuri de documente, deși nu sunt o lectură foarte plăcută, au propria însemnătate pentru înțelegerea grupului (grupurilor) asociate cu Manuscrisele. S-a dezbătut mult dacă unele dintre acestea proveneau cu adevărat din Peștera 4 de la Qumran (exemple sunt 4Q347, 359), dar nu este nici o dovadă pentru a contesta prezența lor în acea peșteră.

În peșterile de la Qumran s-au descoperit mai multe lucrări fragmentare, dar am prezentat suficiente exemple pentru a crea o bună imagine despre ceea ce s-a găsit în ele. Textele prezentate în categoriile de mai sus reprezintă majoritatea totalului de peste nouă sute de manuscrise. Multe din cele rămase sunt efectiv prea mici sau prea deteriorate pentru a fi citite sau nu adaugă mult la informațiile furnizate deja aici. Capitolul 3 încearcă să răspundă la

întrebarea cine a scris toate aceste manuscrise.

NOTE BIBLIOGRAFICE

Lista de manuscrise de la Qumran se găsește aici: E. Tov și S.J. Pfann, „List of the Texts from the Judaean Desert", în *The Texts from the Judaean Desert: Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series*, ed. E. Tov, DJD 39, Oxford Clarendon Press, 2002, pp. 27–89.

O sursă bogată de informare cu privire la textele analizate în acest capitol este: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, eds. Lawrence H. Schiffman și James C. VanderKam, Oxford University Press, New York, 2000.

Pentru pseudoepigrafe vezi *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. James H. Charlesworth, 2 vol. Doubleday, Garden City, N.Y., 1983–1985.

Referințe la pozițiile pe care le-a adoptat J.T. Milik despre *Cartea lui Enoh* vezi lucrarea sa *Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford Clarendon Press, 1976.

Pentru *Manualul războiului*, vezi Yigael Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness*, Oxford Oxford University Press, 1962.

Pentru mult mai multe informații despre textele din cadrul tradiției sapiențiale iudaice, vezi, John J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, The Old Testament Library, John Knox, Louisville, Westminster, 1997.

Pentru o relatare captivantă despre *Manuscrisul de aramă* și un studiu despre el, vezi Hershel Shanks, *The Copper Scroll and the Search for the Temple Treasure*, Biblical Archaeology Society, Washington, DC, 2007.

Există câteva colecții care oferă studii despre texte individuale sau tipuri de texte:

Una este *Companion to the Qumran Scrolls* (Sheffield Academic Press, Sheffield, T&T Clark London; ultimele volume sunt parte a seriei Library of Second Temple Studies.

1. Charlotte Hempel, *The Damascus Texts* (2000).
2. Sidnie White Crawford, *The Temple Scroll and Related Texts* (2000).
3. Timothy H. Lim, *Pesharim* (2002).

4. Jonathan G. Campbell, *The Exegetical Texts* (2004).

5. Jean Duhaime, *The War Texts: iQM and Related Manuscripts* (2004).

6. Hannah Harrington, *The Purity Texts* (2004).

7. Philip Alexander, *The Mystical Texts: Songs of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts* (2006).

8. Daniel K. Falk, *The Parabiblical Texts: Strategies for Extending the Scriptures in the Dead Sea Scrolls* (2007).

9. Sariana Metso, *The Serekh Texts* (2007).

O altă colecție este Eerdmans Commentaries on the Dead Sea Scrolls (sunt planificate 16 volume).

1. James R. Davila, *Liturgical Works* (2000).

O altă colecție este: *The Literature of the Dead Sea Scrolls* (Routledge, London, New York).

1. Daniel J. Harrington, *Wisdom Texts from Qumran* (1996).

2. John J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls* (1997).

3. James C. VanderKam, *Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time* (1998).

CAPITOLUL 3
Identificarea grupului de la Qumran

Cine sunt autorii manuscriselor găsite în cele unsprezece Peșteri? Răspunsul la întrebarea aceasta a fost discutat pe larg încă din primele zile de studiu ale manuscriselor și este dezbătut în continuare.

A. ARGUMENTUL IPOTEZEI ESENIENE

Eleazar Sukenik, care a achiziționat cele trei manuscrise de la negustorul de antichități în noiembrie și decembrie 1947, a fost primul expert care a sugerat că ar putea avea o legătură cu esenienii (vezi capitolul 1). Esenienii erau unul dintre cele trei grupuri iudaice sau de „filozofii" menționate și descrise de istoricul Iosephus Flavius; celelalte două (sau trei dacă îi includem și pe zeloți) erau mult mai faimoșii farisei și saduchei, care figurează și în Noul Testament în Evanghelii și Fapte. Iosephus Flavius menționează prima dată aceste trei grupuri atunci când descrie domnia lui Ionatan (152– 142 î.Cr.); ei au fost activi în Palestina până la distrugerea Ierusalimului, în 70 d.Cr.

1. DOVEZI DE LA PLINIU CEL BĂTRÂN

Sukenik a bănuit o legătură între Qumran și esenieni când a citit *Manualul comunității*, care definește modul de viață al unei secte din pustie. El scrisese deja în 1948 că s-a gândit la esenieni pentru că știa că sursele antice vorbeau despre un grup de esenieni la vest de Marea Moartă, lângă En-Ghedi. Chiar dacă Sukenik nu i-a numit pe fiecare în parte, cu siguranță se referea la un pasaj din lucrarea *Istoria naturală* scrisă de geograful roman Pliniu cel Bătrân (A.D. 23–79) prin 77 î.Cr. În cartea sa Pliniu face o relatare detaliată a locurilor și obiectelor importante din întreaga lume romană și nu numai (din Spania până în India). Atunci când a ajuns la zona siro-palestiniană, el a scris, evident, unele cuvinte și despre Marea Moartă, cel mai jos loc de pe fața

pământului. Pe parcursul descrierii zonei el spune:

> Înspre apus se țin departe de țărm, pe distanța pe care acesta este vătămător, esenienii [*esseni*], neam solitar şi diferit de celelalte de pe tot pământul. Ei nu au femei, se abțin de la plăcerile trupului, nu cunosc banii şi trăiesc în tovărășia palmierilor. Zi de zi acest neam renaște datorită mulțimii străinilor, întrucât acolo se adună în număr mare oamenii obosiți de viață, pe care soarta cu valurile ei îi mână să adopte obiceiurile esenienilor. Astfel, lucru incredibil, acest neam în care nimeni nu se naște este veșnic de mii de veacuri. Atât de rodnic este pentru esenieni dezgustul de viață al altora! Dincoace de aceștia a existat orașul Engada, al doilea după Ierusalim în privința rodniciei pământului şi a întinderii plantațiilor de palmieri, care este acum un alt morman de cenușă.[5]

Pliniu localizează tribul (*gens*) esenienilor în partea de vest a Mării Moarte, între capătul nordic al acesteia și En-Ghedi, pe care pare să-l localizeze la sud („aflat mai jos“) de reședința lor. Cercetătorii au observat că zona descrisă de Pliniu nu conține nici o dovadă arheologică a unui centru comunitar, altul decât cel de la Qumran. Unii au considerat că exprimarea lui Pliniu „aflat mai jos“ sugerează că așezarea esenienilor ar trebui căutată în dealurile de deasupra cetății En-Ghedi, dar cuvintele lui par să însemne „la sud de“. În plus, dealurile de deasupra cetății En-Ghedi nu au nici o urmă de locuire comunitară.

Sukenik a folosit textul lui Pliniu ca argument în discuțiile cu privire la autorii Manuscriselor de la Marea Moartă și până astăzi rămâne unul din cei doi piloni pe care se bazează teoria acceptată, la scară largă, că esenienii sunt proprietarii acestora. Scrierile lui Pliniu reprezintă mărturia unui autor neevreu care nu a avut, din ce ne putem da seama, nici un motiv să inventeze o astfel de poveste. Potrivit lui Pliniu, esenienii trăiau în partea de vest a Mării Moarte, într-o zonă care pare să fi fost în apropiere de Qumran, unde au fost găsite manuscrisele.

Totuși, argumentul dedus din relatarea aparent clară a lui Pliniu nu a rămas necontestat. În mod evident, el face niște greșeli în paragrafele pe care le-am citat sau acestea sunt niște greșeli de copiere apărute ulterior în manuscrisele cărții sale. De exemplu, textul spune că En-Ghedi era al doilea după Ierusalim ca fertilitate și palmieri, dar este improbabil ca En-Ghedi să poată fi comparat cu Ierusalimul. Textul ar fi trebuit să spună în loc de En-Ghedi „Ierihon“, asta dacă autorul nu a văzut aceste locuri și, prin urmare, a fost confuz în privința lor.

O problemă mai mare o reprezintă data la care a scris Pliniu. După cum am spus mai spus, el a terminat *Istoria naturală* în anul 77 sau în jurul acestui an. Această dată se poate deduce din faptul că el cunoștea anumite evenimente, de exemplu distrugerea Ierusalimului din anul 70 (menționată în al doilea paragraf citat mai sus) și, posibil chiar și capturarea Masadei (73 d. Cr) și, din faptul că i-a dedicat cartea lui Titus, înainte ca acesta să devină împărat în 79 (Pliniu a murit în 79, când curiozitatea sa l-a atras prea aproape de Muntele Vezuviu care era în erupție). Dacă teoria lui Roland de Vaux, că așezământul de la Qumran a fost distrus în 68 d.Cr., este corectă înseamnă că Pliniu și-a publicat *Istoria naturală* la aproape nouă ani după ce romanii au distrus Qumranul. Aceasta nu ar fi o problemă, dar, după cum unii cercetători au comentat, Pliniu descrie așezarea de la Qumran la timpul prezent: „Zi de zi acest neam renaşte datorită mulțimii străinilor. [...] Astfel, lucru incredibil, acest neam în care nimeni nu se naşte este veşnic de mii de veacuri" (alte verbe la timpul prezent din traducere nu sunt exprimate, ci implicate de sintaxă). Textul afirmă – așa susține argumentul – că la momentul când Pliniu scrie, esenienii trăiau la vest de Marea Moartă – adică prin anul 77 d.Cr. Asta înseamnă că esenienii lui Pliniu nu trăiau la Qumran, ale cărui clădiri nu mai existau; sau, dacă trăiau la Qumran, atunci comunitatea nu fusese distrusă de romani în 68 sau 70 d.Cr., așa cum susține teoria-standard.

O obiecție de tipul acesta nu este un contraargument convingător împotriva descrierii făcute de Pliniu esenienilor care au trăit în vecinătatea Qumranului. În mod cert, dacă Pliniu a scris despre ceva la timpul prezent nu înseamnă că trebuia să și existe în momentul în care și-a terminat de scris cartea. Nu putem ști dacă Pliniu aflase, la momentul când își prelucra notițele pentru scrierea *Istoriei naturale*, despre distrugerea așezării de la Qumran și dacă asta era ceea ce el prezenta acolo. Qumranul era un loc îndepărtat, nici pe departe la fel de faimos ca Ierusalimul sau Masada. Prin urmare, textul lui Pliniu despre esenienii de la vest de Marea Moartă scris la timpul prezent ar putea să nu răspundă la întrebarea dacă comunitatea eseniană despre care scrie mai exista atunci când a apărut cartea lui. Textul spune ceva despre circumstanțele în care el a vizitat regiunea (dacă chiar a făcut-o) și și-a făcut notițe, nu neapărat despre starea regiunii atunci când el a terminat de redactat *Istoria naturală*. De asemenea, este posibil ca în cazul acesta el să-și fi urmat

obiceiul de a înfățișa oameni, locuri și lucruri la timpul prezent.

Un răspuns mai elocvent la acest contraargument are de-a face cu felul în care Pliniu și-a scris *Istoria Naturală*. Era un cititor pasionat și a folosit foarte multe surse de informare, pe care a hotărât să le noteze. Pliniu recunoaște că proceda astfel și enumeră o sută de surse pentru informațiile compilate în carte. Pentru cartea a cincea, în care apare paragraful despre esenieni, Pliniu spune că a folosit 59 de surse. Aparent, *Istoria naturală* conține mai multe informații extrase din diverse surse decât cuvintele originale ale lui Pliniu. Metoda lui de scriere bazată pe surse face foarte probabil ca în paragraful despre esenieni Pliniu să fi citat dintr-un alt autor. Dacă premisa aceasta este adevărată, atunci data la care cartea a apărut nu are nici o relevanță în privința descrierii grupului de la Qumran. Dacă el a citat dintr-o sursă mai veche, atunci este posibil ca autorul acelei surse să fi fost cel care folosise verbele la timpul prezent atunci când vorbea despre esenieni. Mai mult de atât, dacă greșeala cu privire la Ierusalim și En-Ghedi aparține sursei, se poate deduce că Pliniu nu a vizitat zona, pentru că, în mod cert, ar fi descris-o mai bine, dacă ar fi vizitat-o. Totuși, această greșeală nu apare în paragraful despre esenieni, despre care Pliniu pare destul de bine informat – cel mai probabil dintr-o sursă. Prin urmare, este foarte probabil ca *Istoria naturală* să vorbească despre locuitorii regiunii Qumran.

Un singur alt text antic vorbește despre esenieni ca locuind pe malurile Mării Moarte. Se spune că Dion Hrisostomos (care a trăit între anii 40 și 112 d.Cr.) ar fi scris despre ei, deși pasajul respectiv nu a supraviețuit în nici una dintre lucrările sale. Dar, într-o biografie a lui Dion, Sinesius din Cyrene (aproximativ 400 d.Cr.) spune: „Unde îi laudă pe esenieni, care au format o cetate prosperă lângă Marea Moartă, în centrul Palestinei, nu departe de Sodoma“. Din moment ce cuvintele atribuite lui Dion diferă semnificativ de cele ale lui Pliniu, probabil că nu au fost luate din *Istoria naturală* a acestuia, ci reprezintă o dovadă independentă că esenienii locuiau aproape de Marea Moartă.

Așadar, Pliniu spune următoarele despre esenienii de la Qumran: (1) locuiesc la o oarecare distanță de malul mării urât mirositoare (și probabil izolați); (2) nu au femei; (3) au renunțat la orice dorință sexuală; (4) nu au bani; (5) au doar palmieri ca tovarăși (adică, sunt izolați); (6) zilnic li se

alătură oameni care încearcă să fugă de încercările vieții; (7) astfel, deși nici un copil nu se naște (vezi punctul 2), grupul supraviețuiește neîntrerupt. Dion Hrisostomos mai adaugă și că formau o cetate prosperă.

Dacă se poate demonstra că textele de la Qumran favorizau identificarea autorilor/copiștilor lor cu esenienii, atunci ar exista două tipuri diferite de dovezi pe baza cărora se poate stabili valabilitatea ipotezei eseniene.

2. CONȚINUTUL TEXTELOR DE LA QUMRAN: PRACTICILE ȘI CREDINȚELE ESENIENE

Al doilea argument important pentru identificarea locuitorilor de la Qumran cu esenienii este că practicile și credințele lor, după cum sunt ele prezentate în sursele antice (Iosephus Flavius, Pliniu, Filon și alții) sunt într-un acord remarcabil cu credințele și practicile prezentate și reflectate de Manuscrisele de la Marea Moartă. Ceea ce spun textele comunității coincide mult mai bine cu gândirea și practica eseniană decât cu ceea ce spun sursele despre ideile fariseilor, saducheilor sau ale altor grupuri iudaice. Cel mai important text pentru a susține acest argument este *Manualul comunității* – marea copie din Peștera 1, unul dintre primele manuscrise puse la dispoziție publicului și unul dintre cele mai bine păstrate. *Manuscrisul comunității* descrie, printre altele, procesele de inițiere și diferite ceremonii pentru noii membri, unele credințe fundamentale ale grupului, reguli prin care acesta își conducea viața de zi cu zi și adunările comunitare. Întrucât funcționează ca un fel de constituție pentru comunitate, se înțelege de ce poate fi considerat sursa principală pentru stabilirea identității membrilor grupului. Următoarele paragrafe compară relatările antice despre esenieni cu unele puncte ale teologiei și practicii de la Qumran.

a. Teologia

Iosephus Flavius și alți autori antici, indiferent de sursele de informare folosite, au consemnat credințele esenienilor cu privire la unele subiecte, multe dintre ele apărând și în manuscrise. O parte dintre ele sunt prezentate aici pentru a ilustra natura dovezilor.

(1) *Determinism*

Un punct în care textele despre esenieni și conținutul *Manualului comunității*, dar și alte texte de la Qumran prezintă o armonie izbitoare este doctrina destinului sau predeterminismul. Potrivit lui Iosephus Flavius cele trei grupări religioase iudaice aveau opinii diferite cu privire la acest subiect. S-a spus că Iosephus Flavius le-ar fi distorsionat punctele doctrinare pentru a le face mai inteligibile pentru publicul său neevreu, dar, oricum ar fi, el descrie teologia lor în felul următor:

> Fariseii spun că o parte, dar nu toate faptele stau la îndemâna sorții, căci unele pot să fie sau să nu fie în puterea noastră. Dar esenienii susțin că toate faptele sunt la cheremul sorții, şi nimic nu i se întâmplă omului care să nu fi fost hotărât de destin. În schimb saducheii suprimă cu desăvârşire soarta, pretinzând că ea nici nu există şi că întâmplările trăite de oameni nu se datorează acesteia, ci toate sunt rodul voinței noastre, astfel încât noi suntem autorii atât ale celor bune, cât şi ale celor rele, care rezultă din propria noastră prostie. (*Antichități iudaice* 13, 171–173)[6]

A treia și a patra coloană din copia *Manualului comunității* din Peștera 1 prezintă o teologie completă a predestinării istoriei lumii și a eforturilor umane – teorie care amintește cititorului de cuvintele lui Iosephus Flavius. Rândurile acestea nu aparțin unor copii ale textului din Peștera 4, ci ele apar în 1 QS, ceea ce demonstrează existența unei astfel de perspective la o dată timpurie în istoria grupului.

De la Dumnezeul Cunoașterii vine tot ceea ce este și ceea ce va fi. Înainte ca ei să existe, El a avut un plan pentru ei și când, așa după cum le-a fost rânduit, ei iau ființă, își îndeplinesc misiunea fără schimbare, în conformitate cu planul Său glorios. (3, 15–16; p. 101).

Câteva rânduri mai încolo, autorul scrie.

> Îngerul Întunericului îi duce în rătăcire pe toți copiii neprihănirii și, până când îi va veni sfârșitul, toate păcatele lor, nedreptățile, fărădelegile, nelegiuirile și toate faptele lor rele se datorează stăpânirii lui, care este în armonie cu tainele lui Dumnezeu. (3, 21–23; p. 101).

Aceste opinii plasează grupul de la Qumran în opoziție directă cu poziția saducheilor, după cum este ea prezentată de Iosephus Flavius, dar este ceva mai asemănătoare, deși în mod evident depărtată de teoria fariseilor și în deplin acord cu cea a esenienilor. Astfel, doctrina determinismului îi separă pe oamenii *Manualului comunității* de toate grupările evreiești, cu excepția

esenienilor.

Doctrina destinului sau a predestinării nu este limitată la *Manualul comunității*. S-ar putea argumenta că un autor esenian ar fi putut scrie *Manualul*, dar nu și celelalte texte de la Qumran. Dar alte texte bine păstrate exprimă aceeași credință, la fel ca și o serie de texte fragmentare. Prima categorie include *Manuscrisul Imnurilor* (*recunoștinței*) și *Manualul războiului*. În special coloana a noua a marelui *Manuscris al Imnurilor* din Peștera 1 abundă în idei despre predestinare.

> Prin înțelepciunea ta [toate lucrurile există din] veșnicie,
> și înainte de a le crea Le-ai cunoscut dintotdeauna.
> [Nimic] nu se face [fără Tine]
> și nimic nu se află decât dacă Tu dorești asta.
> (9,7–8; p. 253)

În aceeași coloană sunt aceste linii:

> Le-ai oferit-o întregii seminţe a [umanității].
> pentru generații veșnice și pentru ani veșnici...
> În înțelepciunea cunoașterii Tale
> Le-ai stabilit destinul înainte ca ei să fie.
> Toate lucrurile [există] conform [voinței Tale]
> și fără Tine nu se face nimic.
> (9, 18–20; p. 254)

Mai mult decât atât, întregul scenariu eshatologic din *Manualul războiului* presupune o doctrină a predestinării: Dumnezeu a stabilit cu mult timp în urmă ce se va întâmpla în istorie. Războiul final va urma planul său etern pentru că el deține controlul deplin. La aceste texte putem adăuga *Documentul de la Damasc*, care spune despre cei rătăciți:

> Ei nu vor avea nici o rămășiță sau vreun supraviețuitor. Căci, de la început, Dumnezeu a decis să nu aibă; El a cunoscut faptele lor înainte ca ei să fie creați și El a urât generațiile lor și El și-a ascuns fața din Țară până când au fost mistuiți. Căci el cunoștea anii venirii lor și lungimea și durata exactă a timpurilor pentru toate veacurile viitoare și pentru toată veșnicia. El a cunoscut faptele timpurilor de-a lungul tuturor anilor veșnici. (2, 6–10; p. 128).

Nici aceste referințe nu sunt limitate la textele din Peștera 1. Copii ale *Manualului comunității*, ale *Imnurilor recunoștinței*, ale *Manualului războiului*, ale *Documentului de la Damasc* au fost găsite în Peștera 4. Copii ale

Manualului comunității și ale *Documentului de la Damasc* au fost descoperite și în Peștera 5 și în copiile *Documentului de la Damasc* din Peștera 6. Alte lucrări dovedesc o gândire similară. Un exemplu este Veacurile Creației (4Q180), în care două pasaje folosesc aproape aceleași cuvinte ca și textele citate mai sus: „Tâlcuire cu privire la veacurile făcute de Dumnezeu, toate veacurile pentru împlinirea [tuturor evenimentelor, trecutului] și viitorului. Înainte de toate, El le-a creat. El a hotărât lucrările lui…" (1, 1–2; p. 520; vezi și 2–4, 11). Principiile de interpretare din comentariile de la Qumran se bazează pe același tip de gândire: secretele ultimelor zile sunt codate în profețiile biblice de Dumnezeu, care nu doar că știe viitorul, dar îl face să se întâmple așa cum l-a conceput de la început. Unele texte din peșteri menționează tablele cerești pe care a fost deja scrisă toată istoria lumii. Aceasta este, la rândul ei, o expresie a unei teologii deterministe.

Pasajele citate sau menționate mai sus nu sunt dovezi exhaustive pentru o teologie deterministă la Qumran. Ele arată însă că acest mod de gândire este prezent în anumite lucrări găsite în diferite peșteri. El nu este limitat la un singur text sau la o singură Peșteră.

(2) *Viața de apoi*

Un al doilea principiu teologic în funcție de care se pot compara manuscrisele și sursele antice despre esenieni se referă la viața de apoi. Ce se întâmplă cu un om atunci când moare. Vechiul Testament (Biblia ebraică) spune puține despre problema aceasta. Abia spre sfârșitul perioadei Vechiului Testament apar câteva referințe despre înviere. Acesta a fost un alt punct despre care, zice Iosephus Flavius, cele trei grupări iudaice aveau perspective diferite. Fariseii credeau că morții vor fi înviați, în timp ce saducheii negau posibilitatea unui astfel de miracol. Cât despre esenieni:

> Căci ei au ferma credință că trupurile sunt sortite pieirii, iar materia din care s-au înjghebat se descompune, dar sufletele sunt eterne şi dăinuie veşnic; alcătuite din cel mai subtil eter, după ce au plutit la voia întâmplării, atrase de o seducție naturală, ele se îngemănează cu trupurile devenite o temniță a lor; dar, odată scăpate de aceste lanțuri ale cărnii, ca şi cum s-ar fi eliberat dintr-o lungă sclavie, ele se îndreaptă fericite spre zonele superioare. În deplină concordanță cu fiii Greciei, ei hărăzesc sufletelor virtuoase o hălăduire într-un loc situat dincolo de Ocean, unde nu bântuie nici ploaie, nici zăpada, nici arşița, ci adierea pururi blândă a Zefirului, suflând dinspre Ocean, le aduce răcoarea.[7]

Această prezentare conține câteva elemente deosebite, una dintre ele fiind că esenienii, care, de regulă, sunt împotriva învățăturilor păgâne, sunt comparați aici cu grecii și chiar se aseamănă cu grupurile gnostice de mai târziu, care condamnau trupul. Mai mult decât atât, Iosephus Flavius atribuie, într-un alt loc, aceeași credință fariseilor, care, conform altor texte, credeau că va exista o înviere a morților (vezi *Antichități iudaice* 18, 14; *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor* 2, 163).

Sursele antice despre teologia esenienilor par să se contrazică cu privire la soarta trupului după moarte. Chiar dacă Iosephus Flavius declară că esenienii au adoptat nemurirea sufletului și dezintegrarea trupului, Ipolit din Roma (170–236 d.Cr.) caracterizează noțiunile lor eshatologice într-un mod diferit. Un presbiter și, probabil, un episcop al bisericii din Roma, Ipolit a scris *Respingerea tuturor ereziilor*, în care îi înfățișează pe esenieni, în mare măsură, în același fel în care o face și Flavius, dar, cu privire la concepția eseniană despre soarta trupului, el spune: „Doctrina învierii a găsit susținere în rândurile lor, căci ei acceptă că trupurile vor învia din nou și că vor fi nemuritoare, la fel ca sufletul care este deja nepieritor" (9, 27). Nici o explicație de transcriere sau de alt tip nu poate rezolva dezacordul dintre Iosephus Flavius și Ipolit, deși este posibil ca ambii să fi folosit o sursă comună de informare. Care dintre cele două relatări este cea adevărată?

Credințele esenienilor pot părea neclare observatorilor externi, deoarece unele expresii din scrierile lor pot fi interpretate în moduri diferite. În legătură cu relatarea lui Iosephus Flavius putem folosi un pasaj din 1QHa (marele *Manuscris al Imnurilor*):

Îți mulțumesc, Doamne,
căci Tu mi-ai izbăvit sufletul din groapă,
și din iadul lui Abaddon
M-ai ridicat la înălțimea veșnică.
Merg pe o cale netedă și nemărginită,
și știu că există speranță pentru cel
pe care l-ai plăsmuit din țărână
ca să stea la Sfatul cel veșnic.
Ai curățat un duh nelegiuit de un mare păcat
ca să stea cu Oștirea Sfinților,
și ca să poată intra în comunitate
cu adunarea Fiilor Cerului.

I-ai dat omului un destin veșnic
în mijlocul duhurilor cunoașterii,
ca să laude Numele Tău într-o bucurie comună
și să povestească minunile Tale înaintea tuturor lucrărilor Tale
(1 QHa 11, 19–23; p. 261).

Asocierea cu ființele cerești poate fi înțeleasă aici ca o prezentare a vieții sufletului care se află alături de îngeri după ce trupul a murit. Totuși, pare mai probabil ca poetul să vorbească despre experiența prezentă trăită de membrii grupului.

Cartea Jubileelor, un document bine reprezentat la Qumran, vorbește într-un mod asemănător ce pare, de asemenea, confuz.

Atunci Domnul îi va vindeca pe slujitorii săi. Ei vor fi înviați și vor vedea o mare pace. El îi va alunga pe vrăjmașii lor. Cei neprihăniți vor vedea (asta), vor aduce laudă și vor fi fericiți pentru vecie. Ei vor vedea toate pedepsele și blestemele asupra vrăjmașilor lor. Oasele lor se vor odihni în pământ și duhurile lor vor fi fericite. Ei vor ști că Domnul este cel care înfăptuiește judecata, dar arată bunătate față de sute, mii și față de toți cei ce-l iubesc (23, 30–31).

Autorul menționează învierea slujitorilor lui Dumnezeu, dar și că oasele lor se odihnesc în pământ în timp ce spiritele lor sunt fericite.

Credința în înviere este atestată de textele găsite în peșteri. 4Q521 (Apocalipsa mesianică) menționează un Mesia și apoi prezintă ce va face Domnul. Deși nu se poate spune cu certitudine cine acționează – Mesia sau Dumnezeu –, totuși contextul sugerează că Dumnezeu „va vindeca pe cei răniți, va reînsufleți morții și va aduce vești bune săracilor“ (2, 12; p. 392). Expresia „va reînsufleți morții“ nu trebuie înțeleasă în sensul de înviere, deși ea este înțeleasă astfel din context. Textul 4Q385 2, 2–9, bazat pe viziunea lui Ezechiel despre valea plină cu oase uscate (Ezechiel 37), vorbește despre oase și articulații care se reînsuflețesc atunci când spiritul ceresc suflă peste ele (în paralel cu 4Q386 11 1–10; 4Q388 7, 3–7). Așadar, pe baza acestor texte, este posibil ca Ipolit să aibă dreptate în privința acestui punct al teologiei eseniene și ca Iosephus Flavius să prezinte o interpretare a credinței lor, care este înșelătoare, dar de înțeles, din moment ce a fost bazată pe anumite expresii întâlnite în sursele lui. Este posibil totuși ca nici măcar limbajul lui Flavius să nu nege credința esenienilor în învierea fizică. Unii experți au sugerat că 4Q521 și 4Q385, 386 și 388 nu sunt texte sectare și, prin urmare, nu trebuie

să considerăm că exprimă puncte de vedere ale sectei. Nu există nici un argument puternic pentru a nu le considera scrieri sectare; mai mult decât atât, prezența lor în peșterile de la Qumran sugerează că învățăturile acestea fuseseră acceptate de grup.

b. Practica

Pe lângă setul de convingeri teologice comune atât esenienilor descriși de Iosephus Flavius, cât și comunității de la Qumran, există un alt set de elemente comune cu privire la comportament. Anumite practici, care pentru Iosephus Flavius sunt comune esenienilor, apar și în manuscrise ca cerințe obligatorii.

(1) *Neutilizarea uleiului*

Iosephus Flavius spune că esenienii evitau utilizarea oricărui tip de ulei pe care oamenii îl aplicau pe corp: „Ei socoteau uleiul profanator și oricine venea accidental în contact cu el își curăța trupul; căci ei au grijă să își păstreze pielea curată și sunt îmbrăcați întotdeauna în alb" (*Istoria războiului iudeilor cu romanii* 2, 123). Istoricul notează obiceiul esenienilor, dar nu explică de ce aceștia refuzau să folosească uleiul direct pe piele.

Textele de la Qumran ne sunt mult mai utile în privința aceasta. Ele spun că membrii comunității de la Qumran credeau că lichidele sunt transmițătoare de impurități rituale de la un obiect la altul. Din *Unele cărți ale Torei* (4QMMT) aflăm că ei credeau că o curgere de lichid transportă întinarea rituală de la un recipient la altul. Prin urmare, a unge pielea cu ulei creștea pericolul de întinare de la obiectele și persoanele necurate. Așadar, pentru a evita contaminarea, ei nu-și ungeau pielea cu ulei. *Documentul de la Damasc* pare să trateze acest subiect: „(Cu privire la) toate lemnele, pietrele și țărâna care sunt pângărite de necurăția omenească cu pete de ulei pe ele, cel care se va atinge de ele va fi la fel de necurat ca necurăția lor" (*Documentul de la Damasc* 12, 15–17 [traducerea mea]). Se pare că uleiul în sine nu este considerat necurat; dar el transmite foarte ușor necurăția și, prin urmare, nu trebuie utilizat.

(2) *Proprietatea*

Un al doilea punct în care manuscrisele și portretele antice ale esenienilor coincid este proprietatea individuală a esenienilor. Pliniu menționează că grupul esenian din partea de vest a Mării Moarte „nu avea bani“. La fel ca filozoful evreu Filon (cca 25/20 î.Cr.–50 d.Cr.; vezi *Every Good Man Is Free* pp. 76–79, 84–87; *Hypothetica* 4–13), Iosephus Flavius vorbește admirativ despre proprietățile comune ale esenienilor:

> Ei disprețuiesc bogăția şi demnă de admirat la ei este comunitatea bunurilor: n-ai să găseşti pe nici unul care să se distingă de ceilalți prin avere. La ei există regula potrivit căreia oricine intră în sectă trebuie să renunțe la averea lui în favoarea comunității, astfel încât la ei nu întâlneşti îndeobşte nici sărăcia înjositoare, nici bogăția sfidătoare, bunurile fiecăruia contopindu-se în fondul comun şi toți, ca nişte frați, dispun de întreaga avuție adunată la un loc. (*Istoria războiului iudeilor cu romanii* 2, 122)

Pe subiectul acesta *Manualul comunității* spune novicelui:

> Apoi, după ce a împlinit un an în comunitate, Adunarea va analiza cazul său cu privire la respectarea și înțelegerea pe care o are asupra Legii. Și dacă destinul lui este, după judecata preoților și a mulțimii bărbaților Legământului lor, să intre în comunitate, proprietatea și câștigurile sale vor fi predate trezorierului Adunării, care o va înregistra în registrul său și nu o va cheltui pentru Adunare. […] Dar, după trecerea celui de-al doilea an, el va fi cercetat și, dacă destinul său va fi, după hotărârea Adunării, să intre în comunitate, atunci el va fi înscris printre frații săi în ordinea rangului său pentru Lege și pentru dreptate și pentru masa curată; proprietatea sa va fi adăugată obștii și el își va oferi sfatul și judecata sa comunității (6, 18–23; p. 106–107).

Minciuna intenționată în privința proprietății era pedepsită cu excluderea pe timp de un an de la „masa curată“ și cu reducerea cu un sfert a rațiilor (6, 24–25). Trebuie remarcat că nici Iosephus Flavius, nici un alt scriitor nu spune că esenienii erau săraci. Ci, mai degrabă, că și-au împărțit bunurile în beneficiul comunității, în loc să adune proprietăți private. *Manualul comunității* menționează de mai multe ori același principiu (1, 11–12; 5, 2).

Totuși, pe lângă astfel de declarații, manualul conține indicii că unele persoane, al căror comportament se *distingea*, aveau, de fapt, o oarecare proprietate privată: „Dar, dacă nu a avut grijă de bunurile comunității, cauzând astfel pierderea ei, el o va restitui în întregime. Dacă nu o poate restitui, va fi supus la penitență timp de șaizeci de zile“ (7, 6–8; p. 107). Posibilitatea de a rambursa proprietatea comunitară pierdută sugerează că membrul respectiv deținuse niște bunuri la care să apeleze pentru a plăti datoria. Probabil aceeași idee apare în pasajul 7, 24–25; p. 108: „În plus, dacă

un membru al comunității a împărțit cu el [cu un membru exclus] mâncarea sau proprietatea Adunării, pedeapsa va fi aceeași; va fi ex[clus]". Este posibil ca, dacă un nou membru a contribuit cu proprietatea sa la bugetul comun, el să păstreze un anumit control asupra utilizării acesteia, deși principala preocupare era să satisfacă nevoile comunității și ale membrilor ei.

Această ambiguitate a manualului nu este în contradicție cu relatarea lui Iosephus Flavius despre bunurile comune ale esenienilor. Iosephus Flavius spune următoarele despre esenieni:

> Din celelalte lucruri, ei nu fac nimic fără dezlegarea supraveghetorilor lor: doar în două privințe li se dă îngăduința de a hotărî singuri: acordarea de ajutor şi dovedirea milosteniei. Să ajute pe cei ce merită să primească ajutorul, atunci când au mare nevoie de el, şi să ofere hrană celor aflați în mizerie. Nu li se permite însă să aducă ajutor rudelor lor fără să aibă aprobarea superiorului. (*Istoria războiului iudeilor cu romanii* 2, 134).

Libertatea de a da de pomană implică faptul că esenienii aveau mijloace pentru a face lucrul acesta.

Ideea aceasta devine explicită în *Documentul de la Damasc*. Acest text vorbește despre o comunitate diferită de comunitatea descrisă în *Manualul comunității*. În *Documentul de la Damasc* membri aparțin unor „tabere" și se pare că pot fi localizați în diferite cetăți din Israel. Acest text conține legi cu privire la bunurile pierdute sau furate:

> Dacă ceva s-a pierdut și nu se cunoaște cine l-a furat de pe proprietatea taberei din care a fost furat, proprietarul lui să spună un blestem și orice om care, auzindu-(l), știe cine este făptașul dar nu spune, el însuși va fi vinovat.

Când se returnează ceva al cărui stăpân este necunoscut, oricine îl returnează să mărturisească preotului și în afară de berbecul pentru jertfa de ispășire, să fie al lui (9, 10–14; p. 138).

Câteva coloane mai încolo textul spune:

> Nici un membru al Legământului lui Dumnezeu nu va da sau nu va primi nimic de la fiii Zorilor [sau: ai Gropii] cu excepția plății.

Nimeni nu va forma vreo asociere pentru cumpărare și vânzare fără să-l informeze pe Păzitorului taberei (13, 14–16; p. 142).

Principiul este apoi explicat.

> Aceasta este o regulă pentru adunare prin care îi vor fi împlinite toate nevoile ei.
> Ei să pună câștigurile din cel puțin două zile ale fiecărei luni în mâinile Păzitorului și ale judecătorilor, și din aceasta ei să dea orfanului și tot din aceasta să ajute pe săraci și pe nevoiași, pe bătrânii bolnavi și pe omul lovit de boală, robul luat de un popor străin, pe fecioara fără rudă apropiată și femeia de care nimănui nu-i pasă (14, 12–16; p. 143).

În concluzie, sursele indică o împărțire neobișnuită a bunurilor, dar nu o eliminare totală a proprietății private sau a stăpânirii de lucruri.

(3) *Masa curată*

Iosephus Flavius a considerat că este important să noteze modul în care esenienii lau mesele comunitare. Ei lucrau până la ora a cincea din zi (aproximativ 11 a.m.),

> După ce au muncit cu râvnă până la ora a cincea, se adună iar într-un loc anume, cu o fâşie de pânză de in înfăşurată în jurul şalelor, şi-şi spală trupul cu apă rece. De îndată ce s-au curățit astfel, se duc într-o clădire deosebită, în care nici un om străin de sectă nu are voie să intre: purificați, ei înşişi intră în sala de mese ca în incinta unui sanctuar. Cum şi-au ocupat locurile într-o linişte desăvârşită, brutarul le pune rând pe rând câte o pâine în față, după care bucătarul le dă câte un castronaş cu un singur fel de mâncare. Până să înceapă masa, preotul rosteşte o rugăciune şi comite un sacrilegiu cel ce începe cumva să înfulece înainte de terminarea rugăciunii. La terminarea mesei, preotul se roagă din nou: la început şi la sfârşit, ei îl proslăvesc pe Dumnezeu ca pe Creatorul vieții (*Istoria războiului iudeilor cu romanii* 2, 129–131).

Iosephus Flavius știe despre mesele esenienilor mai multe detalii decât ne spun manuscrisele. Totuși, în privința unor amănunte cele două texte sunt în acord, deși asta nu se potrivește cu informațiile istorice despre orice alt grup. Cercetătorii compară, de multe ori, referința lui Iosephus Flavius despre scăldatul înainte de masă cu dovezi, atât scrise, cât și arheologice, despre spălarea rituală la Qumran. O propoziție din *Manualul comunității* pune în legătură spălarea și masa curată a grupului. Când îi descrie pe cei răi, se spune, printre alte critici: „Ei nu vor intra în apă pentru a se putea împărtăși din mâncarea cea curată a celor sfinți, căci ei nu vor fi curățiți dacă nu se vor întoarce de la răutatea lor; căci toți cei care calcă cuvântul Lui sunt necurați" (5, 13–14; p. 104). De asemenea, manualul subliniază diferitele grade pe care anumiți membri ai grupului le-au obținut; statutul avea consecințe importante în activitățile grupului, după cum spune Iosephus Flavius. Cea de-a șasea coloană a copiei *Manualului* din Peștera 1 conține mai multe instrucțiuni cu privire la desfășurarea mesei comunitare. „Ei vor mânca împreună" (6, 2; p.

105; rândul acesta vine imediat după „omul cu grad mai mic se va supune celui cu grad mai mare în chestiuni de muncă și bani").

> Oriunde sunt zece oameni ai Sfatului comunității nu va lipsi un preot din mijlocul lor. Și ei vor ședea toți înaintea lui, în funcție de gradul lor și li se va cere sfatul în toate lucrurile în acea ordine. Și după ce masa a fost pregătită pentru mâncare și vinul nou pentru băut, Preotul va fi primul care își va întinde mâna să binecuvânteze primele roade ale pâinii și ale vinului nou (6, 3–6; p. 105; am omis părți ale secțiunii pe care scribul le-a repetat accidental).

Comentariul lui Iosephus Flavius că doar membrii iau parte la masă poate fi verificat analizând procedura pentru admiterea în grup, după cum este ea descrisă în aceeași coloană din manual. Candidatului nu îi este permis să atingă mâncarea de la masă până când nu a completat anul de probă și nu a promovat examinarea. Abia după cel de-al doilea an îi este permis să bea și vin (6, 13– 23). Una dintre pedepsele menționate în manual pentru diverse abateri este excluderea de la masă pentru o perioadă determinată. *Manualul Adunării* (1QSa) descrie și el o masă, una care va avea loc la sfârșitul timpului. Și la acea masă, subliniază autorul, toți trebuie să fie aranjați în funcție de gradul avut, iar preotul binecuvântează pâinea și vinul înainte ca cineva să înceapă să mănânce.

(4) *Funcții corporale*

Paralelele se extind de la principii atât de înalte, cum ar fi bunurile în comun, până la cele extrem de banale cum ar fi folosirea latrinei. Iosephus Flavius relatează că esenienii

> sunt mai stricți decât iudeii în privința abținerii de la lucru în a șaptea zi [ideea aceasta este documentată în mai multe manuscrise]; căci ei nu doar că își pregătesc mâncarea cu o zi înainte, ca să nu aprindă focul de Sabat, dar nu îndrăznesc nici măcar să miște un vas, nici chiar să se ducă la latrină. În alte zile ei sapă un șanț adânc de un picior cu o săpăligă – așa arată tipul de secure pe care ei o dau neofiților – și înfășurându-și mantaua în jur, ca să nu ofenseze privirea divinității, stau deasupra șanțului. Apoi ei pun înapoi pământul scos din șanț. Pentru acesta ei aleg locurile mai retrase. Și deși această eliminare a excrementelor este o funcție naturală, ei fac o regulă ca să se spele de fiecare dată, ca și cum ar fi fost pângăriți (*Istoria războiului iudeilor cu romanii* 2, 147–49; *cf.* 4Q472).

O secure asemănătoare cu cea descrisă în text a fost găsită în Peștera 11 și o latrină a fost identificată în Locus 51 – lângă o baie rituală, dar dovezi mult mai importante găsim în *Manualul războiului*, unde curăția cerută soldaților

care fac parte din fiii luminii este prezentată astfel: „Și nici un bărbat care este necurat din pricina «izvorului» său nu va coborî cu ei în ziua luptei, căci sfinții îngeri vor fi cu oștirile lor. Și să fie un spațiu de aproximativ două mii de coți între toate taberele lor pentru locul care servește ca latrină [literal: locul mâinii], ca să nu se vadă goliciune necuviincioasă în jurul taberelor lor" (7, 5–7; p. 170). Autorul acestui text a derivat unele, dar nu toate instrucțiunile din Deuteronom 23:12–14. De exemplu, distanța la care trebuiau amplasate taberele, precizează Iosephus Flavius, depășește datele biblice.

Manuscrisul Templului oferă instrucțiuni cu privire la același subiect, dar în legătură cu sfânta cetate a sanctuarului. „Să le faci latrine în afara cetății, la nord-vest. Acestea vor fi niște căsuțe acoperite cu găuri în ele, prin care să coboare mizeria. Să fie suficient de departe de cetate pentru a nu putea fi zărite, (la) trei mii de coți" (46, 13–16; p. 206). S-a observat adesea că, din moment ce limita pentru o călătorie de Sabat era de două mii de coți (sau o mie de coți conform CD 10, 21), esenienii trebuiau să planifice toate detaliile cu atenție pentru a nu pângări ziua a șaptea. Yigael Yadin a argumentat că Poarta Eseniană era situată în așa fel încât să fie la o distanță apropiată de „locul" comunitar „al mâinii".

(5) *Scuipatul*

Atât Iosephus Flavius, cât și *Manualul comunității* menționează un mic detaliu. Istoricul scrie: „Ei au grijă să nu scuipe în mijlocul grupului sau la dreapta". (*Istoria războiului iudeilor cu romanii* 2, 147). Regula prevede: „Cine a scuipat într-o adunare a congregației să facă penitență treizeci de zile" (7, 13; p. 108). Nu știm de ce ambele surse menționează această regulă minoră, dar practică, însă cu siguranță că a părut foarte neobișnuită și a atras atenția. O interdicție de acest fel apare și în literatura rabinică (Talmudul din Ierusalim, Berakhot 3, 5), dar se aplică numai în timpul rugăciunii.

B. PROBLEMELE IPOTEZEI ESENIENE

Se pot prezenta mult mai multe argumente, dar au fost prezentate suficiente dovezi pentru a demonstra că Manuscrisele de la Marea Moartă reflectă un

set de credințe și practici pe care sursele antice (în special Iosephus Flavius) le caracterizează ca fiind eseniene. Todd Beall, profesor la Seminarul Capital Bible din Lanham, Maryland, după ce a analizat materialul comparativ, a ajuns la următoarele concluzii: există 27 de paralele între Iosephus Flavius și Manuscrise, 21 de paralele sunt probabile, există zece cazuri în care declarațiile lui nu au corespondențe în textele Manuscriselor și șase „discrepanțe aparente“ între ele. În două dintre cele șase discrepanțe Manuscrisele nu oferă o explicație unanimă. Un exemplu din această ultimă categorie, potrivit lui Beall, este discuția despre proprietatea comună a bunurilor deținute. Dar, așa cum am argumentat mai sus (A.2, b.2), nu există nici o discrepanță în acest punct. Merită totuși să luăm în considerare două dezacorduri, unul face parte dintre „discrepanțele aparente“ ale lui Beall; și încă unul, pe care unii cercetători îl consideră un contraargument împotriva identificării comunității Qumran cu esenienii.

1. PROCEDURA DE ADMITERE

Prima are de-a face cu condițiile de admitere ale novicilor: se pare că procedura de inițiere este mai lungă cu un an în relatarea lui Iosephus Flavius decât în *Manualul comunității*. Potrivit lui Iosephus Flavius:

> Un candidat dornic să se alăture sectei lor nu este admis imediat. Pe durata unui an, timp în care rămâne în afara frăției, ei îi prescriu propriile lor reguli de viețuire, dându-i o secure mică, pânza deja amintită și haine albe. După ce a dat dovada cumpătării sale în această perioadă de probă, este adus în contact mai strâns cu grupul și i se permite să beneficieze de apa sfințită și curată, dar nu este încă primit în adunările comunității. După această demonstrație de rezistență, caracterul său este pus la încercare încă doi ani, și abia atunci, dacă este găsit demn, este acceptat în comunitate. Dar înainte de a beneficia de hrana comună, i se cere să depună niște jurăminte nemaipomenite (*Istoria războiului iudeilor cu romanii* 2, 137–139).

Așadar, Iosephus Flavius cunoștea procedura de inițiere de trei ani. Unii cercetători au argument că *Manualul comunității* prezintă o imagine diferită în coloana 6 a copiei găsite în Peștera 1, din care anumite părți au fost deja citate:

> Orice om, născut din Israel, care se angajează în mod liber să se alăture Sfatului comunității va fi cercetat de Păzitorul din fruntea congregației cu privire la înțelegerea și faptele sale. Dacă este potrivit pentru disciplină, îl va accepta în Legământ, ca să se poată converti la adevăr și să se

îndepărteze de orice minciună; și îl va instrui în toate regulile comunității. Iar mai târziu, când va veni în fața Adunării, toți vor analiza cazul lui și, conform hotărârii Sfatului Adunării, el va fi acceptat sau va pleca. După ce a intrat în Sfatul comunității, el nu se va atinge de mâncarea curată a Adunării până la împlinirea unui an întreg și până ce nu a fost cercetat cu privire la spiritul și faptele sale; nici nu va beneficia de bunurile Adunării. Apoi, după împlinirea unui an în comunitate, Adunarea va decide în privința cazului său cu privire la înțelegerea lui și la respectarea Legii. Iar dacă destinul lui este, după judecata Preoților și a mulțimii bărbaților Legământului lor, să intre în comunitate, proprietatea și câștigurile sale vor fi predate trezorierului Adunării, care o va înregistra în registrul său și nu o va cheltui pentru Adunare. El nu se va atinge de băutura Adunării până când nu a împlinit un al doilea an printre oamenii comunității. Dar când va trece al doilea an, el va fi cercetat, iar dacă destinul lui este, conform hotărârii Adunării, să intre în comunitate, atunci el va fi acceptat printre frații săi în ordinea rangului său pentru Lege și pentru dreptate și pentru Masa curată; proprietatea lui va fi preluată, și el își va oferi sfatul și judecata comunității. (6, 13–23; p. 106–107).

Trebuie să interpretăm dovezile în așa fel încât sursele să nu intre în conflict. Se pot schița etapele inițierii novicelui în felul următor:

Iosephus Flavius
1. Un an în afara grupului, dar trăind după regulile acestuia.
2. Alți doi ani de probă.
3. Admiterea.
Manualul comunității
1. O perioadă care durează de la examinarea de către Păzitor până la examinarea de către Adunare.
2. Un an în Sfatul comunității, dar cu drepturi limitate la masă.
3. După încă un an, este din nou testat și devine membru plin, cu drepturi depline la masă.

Se pare că procedura conține aceleași etape, fiecare dintre surse oferind detalii diferite. S-a discutat și momentul jurământului: s-ar putea argumenta că Iosephus Flavius îl plasează la finalul ritualului celor trei etape, în timp ce manualul, într-un alt pasaj (5, 8), îl situează la începutul procesului. Dar oare chiar plasează Iosephus Flavius jurământul la sfârșitul noviciatului? Lucrul acesta nu este clar. El spune doar că acesta survine înainte ca candidatul să aibă parte de masa comună. Conform manualului, candidatul nu poate lua masa până la împlinirea unui an, aceasta reprezentând prima etapă a ritului inițiatic, în timpul căreia se depune jurământul. Astfel, discrepanța de aici nu

este foarte clară; este foarte probabil ca, în cazul procesului de admitere, Iosephus Flavius și *Manualul comunității* să fie din nou de acord.

2. CĂSĂTORIA

Unii au obiectat că argumentele cu privire la femei și căsătorie reprezintă un obstacol în calea identificării grupului Qumran cu esenienii lui Iosephus Flavius, Pliniu și ceilalți scriitori antici. După cum s-a menționat deja, potrivit lui Pliniu, comunitatea esenienilor din partea de vest a Mării Moarte „nu are femei și a renunțat la orice dorință sexuală". Iosephus Flavius vorbește în mai multe locuri despre atitudinea esenienilor față de femei și căsătorie. De exemplu, el spune:

> Ei evită plăcerile ca pe un viciu și consideră cumpătarea și controlul patimilor o virtute deosebită. Ei disprețuiesc căsătoria, însă adoptă copiii altor bărbați, dar cât timp aceștia sunt modelabili și docili, și îi consideră rude și îi educă în conformitate cu propriile lor principii. Într-adevăr, ei nu condamnă, în principiu, căsătoria și, prin aceasta, perpetuarea speciei, dar doresc să se protejeze împotriva frivolității femeilor, fiind convinși că nimic nu o poate face pe o femeie să fie fidelă unui singur bărbat. (*Istoria războiului iudeilor cu romanii* 2, 120).

La sfârșitul lungii sale secțiuni despre esenieni, el adaugă mai multe detalii:

> Există încă o grupare a esenienilor care, deși seamănă cu restul în modul său de viață, obiceiuri și reglementări, diferă de ceilalți în privința opiniilor cu privire la căsătorie. Ei cred că cei care refuză căsătoria întrerup funcția principală a vieții, perpetuarea speciei și, mai mult, că, dacă toți ar adopta aceeași concepție, întreaga specie ar dispărea foarte repede. Totuși, ei își trec soțiile printr-o perioadă de probă de trei ani și se căsătoresc cu ele numai după ce acestea au făcut dovada fertilității prin trei perioade de purificare. Ei nu se culcă cu ele pe parcursul sarcinii, demonstrând prin asta că motivul lor în căsătorie nu este căutarea plăcerii, ci procrearea copiilor. La baie femeile poartă o rochie, bărbații o pânză (*Istoria războiului iudeilor cu romanii* 2, 160–161).

Manualul comunității nu oferă legi cu privire la căsătorie; de fapt, nici măcar nu o menționează. Această omisiune ar fi fost surprinzătoare, dacă grupul Qumran ar fi practicat celibatul. Cu siguranță s-ar fi făcut unele reguli cu privire la un subiect cu o semnificație atât de practică. Mai mult decât atât, cimitirele de la Qumran, așa cum s-a menționat în primul capitol (B.3, 6), conțin morminte cu schelete în mare parte de bărbați – cel puțin așa sugerează dovezile disponibile. Au existat însă și schelete de femei și copii –, atât în cimitirul principal, dar și în anexe și în zonele secundare de

înmormântare. Prezența lor i-a determinat pe unii savanți să susțină că grupul de la Qumran nu era lipsit de femei și împotriva raporturilor sexuale, contrar textului lui Pliniu despre esenieni. Pliniu trebuie să fi înfățișat o altă comunitate. În plus, alte texte găsite în peșteri fac referiri la femei și copii ca parte a grupului. Cel mai cunoscut dintre acestea este *Manualul Adunării*, care a fost copiat pe același manuscris ca și copia *Manualului comunității* din Peștera 1. De asemenea, *Documentul de la Damasc* legiferează în mod explicit pentru familii și chiar oferă reguli pentru modul special în care copiii membrilor pot să intre în comunitate.

Este ciudat că manualul nu legiferează cu privire la căsătorie. S-ar putea obiecta că grupul nu avea nevoie de astfel de reguli pentru că nu reprezenta un punct de interes pentru ei, dar ne-am putea aștepta, cel puțin, la o declarație în acest sens. Totuși, ar trebui făcute câteva observații. În primul rând, dovezile lui Pliniu și Iosephus Flavius sunt compatibile cu cele două tipuri de comunități înfățișate în *Manual* și în *Documentul de la Damasc*. Primul text este util pentru conducerea unei societăți de bărbați, mai izolată, în timp ce al doilea legiferează pentru „taberele" esenienilor care trăiesc printre neesenieni și au și familii. Acestea ar fi cele două tipuri de esenieni pe care le menționează Iosephus Flavius. În al doilea rând, așa după cum am văzut în capitolul 1, dovezile arheologice din cimitire sunt compatibile cu teza conform căreia comunitatea de la Qumran era formată numai din bărbați.

3. TERMENUL „ESENIENI"

Se spune adesea că o problemă cu ipoteza eseniană este că termenul „esenian" nu apare niciodată în textele de la Qumran. Dacă qumraniții ar fi fost esenieni, nu și-ar fi menționat numele măcar o dată? Această obiecție este ilogică, pentru că semnificația termenului „esenieni", care apare în textele grecești și latine cu diferite ortografii, este o chestiune aprig disputată și nimeni nu știe cu certitudine care a fost termenul ebraic sau aramaic corespondent. A spune că numele lor nu apare în suluri presupune că am putea să-l recunoaștem dacă l-am vedea. Dar, din moment ce nu știm care a fost termenul ebraic sau aramaic pentru esenieni, de ce ar spune cineva că nu apare în suluri? Savanții au prezentat diferite teorii despre cuvântul acesta și

derivarea lui. Unii îl pun în legătură cu un cuvânt pentru „cel cuvios"; alții cu un termen pentru „vindecător", pentru ambele variante existând unele argumente. O altă posibilitate este ca esenienii să derive dintr-o formă a cuvântului „făcători". Aceasta ar fi o formă prescurtată a unei expresii mai lungi, cum ar fi „împlinitori ai Torei".

Dacă această explicație a numelui este corectă, atunci cuvântul „esenian" figurează în textele Qumran (un exemplu este 1QpHab 7, 10–12) și, prin urmare, obiecția cade.

Concluzia întregii investigații este că o mulțime de argumente importante sugerează că locuitorii de la Qumran au fost esenieni și nici un contraargument serios nu poate fi ridicat împotriva acestei identificări. Este adevărat că unele aspecte ale gândirii locuitorilor de la Qumran nu se potrivesc cu descrierile esenienilor din sursele antice. Printre acestea se numără calendarul solar special de 364 de zile și credința neobișnuită că vor veni doi Mesia (vezi capitolul 4 B.6). Totuși, în privința acestor aspecte sursele tac, nu contrazic. Dacă acceptăm că sursele nu oferă descrieri exhaustive ale esenienilor – adică toate credințele și practicile lor –, atunci eșecul surselor de a menționa unele principii de credință ale grupului de la Qumran nu afectează neapărat ipoteza eseniană. Într-adevăr, Iosephus Flavius nu spune nimic despre calendarul vreunei grupări evreiești din cele trei prezentate de el și nici nu specifică ce credeau, dacă credeau ceva, în privința originii lui Mesia.

C. ALTE TEORII

În istoria cercetării despre Qumran au existat alte câteva teorii care au atras atenția. Sugestia, susținută într-un fel sau altul, că grupul Qumran era creștin, poate fi respinsă ca fiind contrară dovezilor arheologice și paleografice care demonstrează existența acestui grup cu mult înaintea lui Isus. Însă alte două teorii merită o mai mare atenție. Una pretinde că locuitorii de la Qumran erau saduchei; alta spune că Qumranul nu ar fi avut locuitori permanenți și că manuscrisele găsite în peșteri au fost aduse acolo de locuitori de la Ierusalim care le-au ascuns pentru a fi păstrate în timpul Primului Război Iudeo–

Roman.

1. SADUCHEII

Câțiva experți au sugerat, în perioada de început a cercetărilor, că oamenii de la Qumran erau saduchei, dar teoria aceasta nu a câștigat niciodată multă susținere. Ea a renăscut însă după publicarea 4QMMT. Lawrence Schiffman de la Universitatea din New York a avansat din nou ipoteza că Qumraniții erau saduchei. Argumentul său este că mai multe dintre pasajele cu legi despre curăție din *Unele dintre Cărțile Torei* (4QMMT; despre acest text, vezi capitolul 2 C.3, d), care lasă să se înțeleagă că ar conține opiniile autorilor, se aseamănă cu unele idei pe care literatura rabinică le atribuie saducheilor. Dacă el are dreptate și dacă 4QMMT este un text sectar care trebuie datat aproximativ în perioada de început a Qumranului, asta înseamnă – în opinia sa – că la început secta era saducheană sau cel puțin expusă unor puternice influențe saducheene în privința legilor.

Un element important pentru Schiffman este seria de dispute fariseice saducheene transcrise în Mișna (Yadayim 4, 6–7). El consideră că cele patru discuții despre legi prezentate acolo seamănă cu unele pasaje din 4QMMT. Pozițiile saduchene din dezbaterea prezentată în Mișna sunt susținute de autorii textului de la Qumran. Pentru că interpretarea întregului pasaj mișnaic este destul de dificilă, mă voi rezuma la a cita un exemplu mai elocvent:

> Saducheii spun: Noi strigăm împotriva voastră, Fariseilor, căci voi numiți curată o curgere neîntreruptă de lichid. Fariseii spun: Noi strigăm împotriva voastră, o, saducheilor, că numiți curat un canal de apă care curge dintr-un loc de îngropare (Yadayim 4, 7).

Această controversă între farisei și saduchei – a treia dintr-un grup de mai multe – este un exemplu de acord între o poziție din 4QMMT și opinia saducheilor. Aici se discută despre curgerea unui lichid, care, conform saducheilor, transmite necurăția de la un vas necurat către un vas curat, atunci când lichidul este turnat din vasul curat. Dacă lichidul formează un flux continuu de la un recipient la altul, acesta este o conductă pentru impuritățile rituale. În cele două texte, forma cuvântului ebraic pentru un flux lichid nu este identică, dar poziția juridică este aceeași. Fariseii aveau o opinie diferită: ei considerau că impuritatea nu se transmite în felul acesta. Propoziția

următoare oferă un contraexemplu al poziției saduchene cu privire la problema anterioară: fariseii declară că saducheii erau inconsecvenți, pentru că, în cazul unui curent de apă care provine dintr-un loc de înmormântare, aceștia par să nu mai aplice principiul că fluxul unui lichid transportă necurăția.

În acest caz, acordul dintre poziția juridică pe care Mișna o atribuie saducheilor și poziția autorului (autorilor) din 4QMMT este evident. Perspectivele saducheană și qumranită coincid și în alte cazuri. Ce se poate înțelege din asta?

Este posibil ca pozițiile saducheilor și esenienilor să fie în acord în privința multor legi și altor chestiuni; probabil că ei nu erau în dezacord în privința tuturor convingerilor. Din punct de vedere istoric, este de așteptat ca saducheii și esenienii să aibă perspective comune, din moment ce ambele grupuri aveau rădăcini preoțești adânci. Este posibil ca grupul de la Qumran să fi fost întemeiat și condus de preoți care se considerau fii ai lui Țadoc (mare preot din vremea lui David și Solomon), în timp ce termenul saducheu pare să fie derivat tot din numele Țadoc, iar despre unii preoți influenți se știe că erau saduchei. Ambele grupări au luptat împotriva a ceea ce ei considerau a fi tentativa fariseilor de a ușura unele legi și de a înlesni pedepsele aferente. Unul dintre motivele pentru care împărtășeau aceleași opinii cu privire la legi este că ambele grupări erau foarte conservatoare în chestiunile juridice.

Informațiile din Mișna (care a fost redactată în jurul anului 200 d.Cr.) nu se potrivesc cu informațiile găsite în textele lui Iosephus Flavius, Pliniu și ale celorlalți autori care i-au făcut pe mulți cercetători să-i identifice pe qumraniți cu esenienii. Faptul că ideile locuitorilor de la Qumran și cele atribuite saducheilor corespund cu privire la unele legi individuale nu înseamnă că grupul de la Qumran a fost saduchean, cel puțin nu în sensul în care acest nume este folosit astăzi. La urma urmei, textele de la Qumran contrazic doctrine antisaduchene în multe aspecte importante, cum ar fi existența unor mulțimi de îngeri și puterea absolută a destinului. Cum ar fi putut saducheii să formuleze astfel de învățături, care sunt în totală contradicție cu ceea ce scriu scriitorii antici despre ei? În plus, faptul că un document vechi, așa cum este copia *Manualului comunității* din Peștera 1 (datată în aproximativ 100 î.Cr.), prezintă o teologia eseniană completă și antisaducheană, lucru care face

foarte improbabilă ipoteza ca locuitorii din Qumran să fi avut origini saduchene. Dacă proveneau cu adevărat din saduchei înseamnă că au reușit în câțiva ani să își inverseze principiile teologice fundamentale – de exemplu, de la negarea predestinării să devină deterministi convinși. Cu siguranță un astfel de scenariu este improbabil.

Schiffman este conștient de faptul că textele de la Qumran exprimă puncte teologice care nu au nimic în comun cu saducheii. El susține că saducheii menționați în Mișna nu sunt din categoria celor aristocratici pe care Iosephus Flavius şi ceilalți autori îi prezintă; ci, mai degrabă, ei erau un grup conservator în privința legii și erau numiți printr-un apelativ derivat de la „Țadoc". Chiar dacă s-ar putea să aibă dreptate în privința aceasta, totuși el greșește când numește două grupuri foarte diferite cu același nume, chiar dacă autorii antici au făcut-o. Poate că ar trebui să folosim, de dragul clarității în limba engleză, termenul țadochieni pentru a-i desemna pe oamenii la care face referire Mișna. Este posibil ca aceștia să fi fost foarte asemănători cu esenienii sau chiar identici cu ei. Ideea că ei ar fi fost saduchei ca aceia din Noul Testament și din textul lui Iosephus Flavius este, evident, greșită și, chiar dacă nu sună bine, această identificare nu este ceea ce pretinde Schiffman că ar fi. Studiile sale sugerează că există multe elemente care nu au fost bine înțelese despre diversitatea grupărilor din iudaismul timpuriu și despre termenii pe care unele texte li le atribuie. În orice caz, teoria lui Schiffman reprezintă o provocare indirectă la adresa ipotezei eseniene, ea insistă mai mult pe terminologie decât pe natura comunității Qumran.

2. IERUSALIMUL CA ORIGINE A MANUSCRISELOR

Unii cercetători ai Manuscriselor de la Marea Moartă au considerat că sulurile găsite în peșteri nu făceau parte din biblioteca unei comunități care locuia acolo, ci erau exemplare ale bibliotecilor din Ierusalim. În 1960, K.H. Rengstorf, de la Universitatea din Münster, a avansat pentru prima dată o astfel de ipoteză, iar Norman Golb de la Universitatea din Chicago a oferit o versiune revizuită a acesteia. Rengstorf a declarat că Manuscrisele „erau biblioteca – sau o parte a bibliotecii – a Templului din Ierusalim, care, datorită unui mare pericol care îl amenința, a fost ascunsă în peșterile Mării

Moarte și poate chiar și în altă parte". Biblioteca aceasta conținea, conform lui Rengstorf, întreaga literatura iudaică, chiar și lucrări heterodoxe. Potrivit lui, clădirile de la Qumran erau „o stație îndepărtată a administrației Templului" la care oficialii templului au trimis comorile sanctuarului – aur, argint și biblioteca – în timpul războiului împotriva Romei. Norman Golb face, într-un mod oarecum diferit, legătura între Manuscrise și Ierusalim. El consideră că acele clădiri de la Qumran erau o fortăreață și că nu aveau nici o legătură directă cu peșterile. Manuscrisele găsite în peșteri nu au fost puse acolo de locuitorii din Qumran, ci de oameni care au fugit din Ierusalim cu manuscrisele lor prețioase pentru a le ascunde de romanii care se apropiau în timpul primului Război Iudeo–Roman. Zona aceea izolată a fost considerată a fi potrivită pentru depozitarea obiectelor de valoare, după cum o demonstrează și celelalte manuscrise descoperite (vezi secțiunea despre Origen și Timotei în capitolul 1, A; există și alte situri în zonă). Faptul că la Qumran și la Masada au fost descoperite copii ale *Cântărilor jertfei de Sabat* arată că astfel de texte nu erau exclusiv pentru cei de la Qumran, ci ele au fost găsite și printre oameni cu alte convingeri. Numărul mare de texte din Qumran face foarte puțin probabil ca acestea să provină de la un grup mic, unic; Ierusalimul este singurul centru intelectual posibil, din care ar fi putut proveni atâtea texte.

Golb a evidențiat ceea ce pentru el părea a fi o serie de anomalii în ipoteza eseniană (de ex. problema căsătoriei/celibatului) și a avansat o ipoteză ca modalitate mai potrivită de a explica toate dovezile. Dacă Golb are dreptate, dezacordurile și contradicțiile dintre manuscrise nu sunt o mare problemă, pentru că ele reprezintă o secțiune a literaturii evreiești, nu biblioteca unui singur grup. Golb respinge concluziile lui Pliniu despre esenieni din *Istoria naturală* pe motiv că Pliniu, care și-a publicat lucrarea în anul 77 d.Cr., a vorbit despre esenieni la timpul prezent (a se vedea analiza acestui argument anterior în acest capitol, A.1), iar esenienii celibatari, care l-au impresionat atât de mult, nu puteau fi locuitorii de la Qumran. Prin urmare, Pliniu a scris despre un alt loc. Golb crede că descoperirea întâmplătoare a Peșterii și faptul că o copie a *Manualului comunității*, care conține unele învățături eseniene, face parte din primul set de manuscrise găsite, a influențat în mod nejustificat acceptarea ipotezei eseniene, chiar dacă ulterior s-au găsit mai multe texte

care contraziceau ipoteza. Doar un număr mic de texte poate fi considerat drept sectar; însă multe altele fie nu conțin învățături heterodoxe, fie nu concordă cu ceea ce se știe despre esenieni din sursele clasice.

De asemenea, Golb a subliniat că la Qumran nu au fost găsite texte documentare, adică contracte, scrisori, documente de afaceri și așa mai departe. Asta ar fi foarte neobișnuit pentru o comunitate organizată despre care se presupune că a locuit acolo timp de aproape două sute de ani (folosind cronologia lui De Vaux) și foarte diferit de ceea ce găsim în alte colecții de manuscrise. De asemenea, el consideră că nici unul dintre textele de la Qumran nu este autograf (sau original, la prima mână); toate sunt copii scribale ale altor texte, cu excepția *Manuscrisului de aramă*, ale cărui comori par a fi incompatibile cu ceea ce el numește, în mod incorect, „esenienii care evită bogăția" și care descrie obiceiul de a ascunde obiecte de valoare în zona Ierihonului.

Golb și-a exprimat clar și concret obiecțiile (unele dintre ele proprii și originale, altele mai vechi) care, din când în când, au fost ridicate împotriva diferitelor variante ale ipotezei eseniene. Dar teoria sa are atât de multe puncte slabe, multe comune cu ipoteza lui Rengstorf, încât s-a dovedit inacceptabilă pentru alți experți din domeniu. Într-o oarecare măsură, aceasta are dezavantajul de a fi fost formulată înainte ca autorul ei (și majoritatea savanților) să fi știut ce conține materialul nepublicat. Acum știm, de exemplu, despre existența mai multor texte documentare la Qumran (vezi analiza acestor texte în capitolul 2 C.8). Dar de ce spune Golb că nici un text de la Qumran nu este un autograf rămâne un mister. Mulți savanți au evidențiat că majoritatea comentariilor (nici unul dintre ele nu apare în mai multe copii) sunt probabil autografe. Este posibil ca și alte manuscrise să fie tot autografe. Starea precară în care au supraviețuit atât de multe texte nu-i permite lui Golb să enunțe o poziție certă cu privire la chestiunea aceasta. Mai mult decât atât, Golb subestimează importanța și amploarea învățăturilor eseniene din întreaga colecție de manuscrise. Deși el susține că textele conțin credințele unui spectru larg de grupuri evreiești din secolul I d.Cr., nu precizează cine sunt aceștia sau în ce manuscrise sunt exprimate opiniile lor. Dacă Golb ar avea dreptate, atunci ar trebui să ne surprindă că ideile eseniene sunt atât de răspândite în colecția de texte, pe care el o consideră

întâmplătoare, precum și că teoriile altor grupuri (cum ar fi grupul fariseilor, presupus dominant) sunt prezentate într-o lumină exclusiv negativă. După cum s-a sugerat adeseori, prezența aceleiași lucrări atât la Qumran, cât și la Masada se poate explica presupunând că cineva din Qumran a adus-o în fortăreața de la Masada după ce romanii au distrus așezarea esenienilor de la Qumran.

Golb nu folosește textul lui Pliniu într-un mod convingător. Într-adevăr, separându-l de Qumran, el nu are cum să-l mai explice. Pliniu a descris, probabil, un alt loc, spune Golb; dar ce alt loc? Nici un alt loc nu a fost găsit de-a lungul zonei de vest a Mării Moarte, nici deasupra, nici la nord de En-Ghedi. El nu a reușit nici să ofere vreo dovadă despre grupul descris de Pliniu. Mai mult, nu poate oferi o explicație satisfăcătoare pentru clădirile de la Qumran. Este aproape sigur că așezarea Qumran nu era o fortăreață. Acesta este verdictul tuturor arheologilor care au studiat problema; vizitatorii ocazionali ai locului l-au identificat ca fiind o fortăreață (vezi capitolul 1, B.1, b). Este interesant că Yigael Yadin, un general al armatei israeliene și arheolog profesionist, care cunoștea bine situl Qumran, nu a crezut niciodată că este altceva decât un centru comunitar care avea o mică zonă fortificată în interiorul ei. În concluzie, teoria lui Schiffman nu ridică mari probleme ipotezei eseniene, iar ipoteza lui Golb nu ține cont de caracterul consistent al corpusului qumranian, de afirmațiile lui Pliniu sau de clădirile de la Qumran. A-i considera pe oamenii de la Qumran saduchei este o greșeală și nu există nici un motiv întemeiat pentru a izola manuscrisele de oamenii care locuiau acolo, nici pentru a crede că reprezintă o secțiune a literaturii evreiești de la acea vreme. O altă teorie, aparent mai sigură, susține că oamenii asociați cu manuscrisele de la Qumran nu aparțineau nici uneia dintre grupările evreiești menționate de sursele antice. Shemaryahu Talmon, de la Universitatea Ebraică din Ierusalim, a susținut că această Comunitate a Legământului Reînnoit, așa cum o numește el, a fost „un fenomen socio-religios sui generis al iudaismului la apogeul perioadei celui de-al Doilea Templu". Ei considerau că reprezintă singura întruchipare a poporului legământului biblic și credeau că încă trăiesc în epoca inspirației profetice. Talmon crede că oamenii de la Qumran erau un grup de bărbați, dar aceștia erau acolo doar temporar, și nu erau rezidenți permanenți ai sitului. Sugestiile lui despre înțelegerea lor de

sine s-ar putea să fie adevărate, dar este greu de negat paralela care leagă pe oamenii de la Qumran de esenieni.

Ipoteza eseniană (pentru că este doar o ipoteză) explică totalitatea dovezilor într-un mod mult mai convingător decât oricare altă ipoteză competitoare. Dar, odată ce acest lucru a fost stabilit, apar alte întrebări. De ce un grup de esenieni a ales să locuiască la Qumran, și nu într-un alt loc, în ce credeau și ce făceau acolo? Următorul capitol abordează aceste probleme.

NOTE BIBLIOGRAFICE

Citatul lui Pliniu este din Pliny, *Natural History*, vol. II, Books III–VII, tr. H. Rackham, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Wm. Heinemann, London, 1969.

Toate citatele din Iosephus Flavius sunt din Josephus, vol. II, *The Jewish War,* Books I–III, tr. H. St.-J. Thackeray, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Wm. Heinemann, London, 1976.

Pentru sugestia lui Eleazar Sukenik că autorii manuscriselor erau esenienii, vezi lucrarea lui *The Collection of the Hidden Scrolls in the Possession of the Hebrew University*, ed. Nahman Avigad, Bialik Institute, Jerusalem, 1954.

Pasajele din Sinesius din Cyrene și Ipolit sunt citate din Geza Vermes și M.D. Goodman, *The Essenes According to the Classical Sources*, Oxford Centre Textbooks 1; Sheffield Academic Press, Sheffield, 1989.

Traducerea unui pasaj din *Cartea Jubileelor* este preluată din lucrarea mea, *The Book of Jubilees*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 510–511, Scriptores Aethiopici 87–88, 2 vol., Peeters, Louvain, 1989, vol. 2.

Analiza lui Todd Beall cu privire la paralele dintre prezentările esenienilor făcute de Iosephus Flavius și dovezile din manuscrise se găsește în lucrarea sa, *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*, Society for New Testament Studies Monograph Series 58, Cambridge University Press, 1988.

Pentru opiniile esenienilor cu privire la ulei și alte lichide, vezi Joseph Baumgarten, „The Essene Avoidance of Oil and the Laws of Purity“, în *Revue de Qumran*, 6 (1967), pp. 183–193.

Pentru secțiunea despre funcțiile corporale, vezi Jodi Magness, *The*

Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls, pp. 105–113.

Argumentele lui Lawrence Schiffman despre saduchei și Qumran se pot citi, de exemplu, în „The New Halakhic Letter (4QMMT) and the Origins of the Dead Sea Sect“, în *Biblical Archaeologist*, 53 (1990), pp. 64–73, și în lucrarea sa *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity*, *the Lost Library of Qumran*, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 1994.

Paralela dintre legea despre curgerea lichidului din 4QMMT și Mișna Yadayim 4, 7 a fost observată pentru prima dată de Joseph Baumgarten, „The Pharisaic Sadducean Controversies about Purity and the Qumran Text“, în *Journal of Jewish Studies*, 31 (1980), pp. 157–170.

Citarea din Mișna este din Herbert Danby, *The Mishnah*, Oxford University Press, 1933.

K.H. Rengstorf și-a exprimat poziția în lucrarea sa, de limbă germană, din 1960, tradusă în engleză, sub titlul, *Hirbet Qumran and the Problem of the Library of the Dead Sea Scrolls*, Brill, Leiden, 1963.

Publicațiile lui Norman Golb includ „The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls“, în *Proceedings of the American Philosophical Society*, 124 (1980), pp. 1–24; „The Dead Sea Scrolls: A New Perspective“, în *The American Scholar*, 58 (1989), pp. 177–207; și *Who Wrote the Dead Sea Scrolls? The Search for the Secret of Qumran*, Scribner, New York, 1995.

O carte în care Shemaryahu Talmon și-a publicat teoria este „The Community of the Renewed Covenant: Between Judaism and Christianity, în „The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls“, eds. Eugene Ulrich și James VanderKam, *Christianity and Judaism in Antiquity* 10, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1994, pp. 3–24.

Organizarea înfățișată în textele de la Qumran a fost studiată de Moshe Weinfeld în raport cu altele din lumea elenistă în „The Organizational Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect“, N*ovum Testamentum et Orbis Antiquus* 2, Éditions Universitaires/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg, 1986.

---

5. Plinius, *Naturalis Historia*, tr. Ioana Costa și Tudor Dinu, Polirom, Iași, 2001, p. 156 (n. red.).

6. Traducere preluată din Flavius Josephus, *Antichități iudaice*, vol. 2, tr. Ion Acsan, Hesefer, București, 2001 (n. red.).

7. Din ediția Flavius Iosephus, *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor*, 2, 154–155, tr. Gheneli Wolf și Ion Acsan, Hasefer, București, 1997 (n. red.).

CAPITOLUL 4
Esenienii de la Qumran

Esenienii care au trăit la Qumran reprezintă doar o mică parte din mișcarea eseniană mult mai numeroasă din ținutul Palestinei. Atât Iosephus Flavius, cât și Filon au stabilit numărul esenienilor la aproximativ 4000. Estimările cu privire la câți oameni ar fi putut trăi în zona Qumranului variază între 150 și 300. Acest număr este o estimare grosieră, dedusă din numărul de morminte din cimitire, dar este puțin probabil ca populația să fi depășit trei sute de persoane. Prin urmare, aproximativ trei mii șapte sute de esenieni trăiau în alte locuri. De ce a respins acest mic grup modul de viață ales de colegii lor esenieni și s-au retras în deșertul Iudeii, cu toate că urmăreau aceleași scopuri? Ce experiență sau experiențe istorice au condus la formarea grupului de la Qumran?

A. O SCHIȚĂ A ISTORIEI GRUPULUI DE LA QUMRAN

Dovezile arheologice l-au determinat pe Roland de Vaux să dateze fazele locuirii Qumranului din a doua jumătate a secolului al II-lea până în 68 d.Cr. Studii ulterioare au coborât momentul de început al ocupației sectare după anul 100 î.Cr. Această perioadă definește intervalul de timp în care ar trebui căutate începutul și dezvoltarea Qumranului. Nici un text din biblioteca Qumran nu oferă vreun detaliu istoric, dar dacă acceptăm că manuscrisele aparțineau unui grup și reflectă opiniile acestuia, atunci putem folosi diversele indicii istorice găsite ici și colo și din ele să schițăm în linii mari o istorie a grupului care a locuit la Qumran.

1. PERIOADA PREQUMRANITĂ

În special *Documentul de la Damasc* oferă câteva informații despre cum s-a înființat mișcarea aceasta, aparent cu ceva timp înainte ca disidenții să se

retragă la Qumran. Prima coloană vorbește despre două perioade și chiar spune câți ani au durat.

> Și în timpul mâniei, la trei sute nouăzeci de ani după ce i-a dat în mâna împăratului Nabucodonosor al Babilonului, El i-a cercetat și a făcut ca un lăstar să răsară din Israel și pe Aaron să moștenească țara Lui și să prospere în lucrurile bune de pe pământul său. Și și-au dat seama de nelegiuirea lor și au recunoscut că sunt vinovați, dar timp de douăzeci de ani au fost ca niște orbi care bâjbâiau drumul. Și Dumnezeu a văzut faptele lor, că ei l-au căutat din toată inima și a ridicat pentru ei un Învățător al Dreptății care să-i călăuzească pe calea inimii Sale (1, 5–11; p. 127).

Numerele 390 și 20, confirmate de unele copii găsite în Peștera 4, au dat naștere multor dezbateri. Trebuie acestea înțelese literal, sau simbolic? Cei 390 de ani sunt numărul de ani preziși de profetul Ezechiel pentru pedeapsa casei lui Israel (Ezechiel 4:4–5)? Dacă cineva consideră numerele literal, atunci, conform cronologiei Israelului antic, general acceptată astăzi, cei 390 de ani s-ar fi întins de la aproximativ 587, când Nabucodonosor a cucerit Ierusalimul, până în 197 î.Cr. *Cartea Jubileelor* și *1 Enoh* vorbesc și despre una sau mai multe mișcări religioase noi de același tip, cam din aceeași perioadă. Au urmat apoi cei douăzeci de ani de „bâjbâit", și astfel ajungem în 177 î.Cr. Ne putem întreba, din nou, cum să interpretăm cei douăzeci de ani, care reprezintă jumătate din cei patruzeci de ani simbolici? În acest moment Învățătorul Dreptății apare în scenă și pune capăt incertitudinilor, oferind îndrumări revelate grupului de penitenți. Cercetătorii spun că, deși cei 390 + 20 de ani din coloana 1 a *Documentului de la Damasc* nu trebuie interpretați literal, totuși ei se potrivesc destul de bine. Oricum, chiar dacă nu este foarte sigur, se pare că, înainte de construirea așezământului de la Qumran, a fost înființată o nouă mișcare de pocăință și că persoana cunoscută sub numele de „Învățătorul Dreptății" a devenit, în cele din urmă, liderul ei.

Conflicte între Învățător și ceilalți membri vor fi apărut uneori. Această situație este ușor de înțeles dacă luăm în considerare gravitatea declarațiilor pe care Învățătorul și adepții săi le-au făcut despre el: că Dumnezeu i-a dezvăluit toate tainele profeților. De asemenea, dacă Învățătorul este cel care a scris sau a vorbit într-unele dintre poeziile manuscrisului *Imnului de recunoștință* (vezi capitolul 2, C.4, b.i) înseamnă că a avut conștiința vocației și alegerii divine în mod pregnant, având convingerea fermă că el juca un rol special în planul lui Dumnezeu pentru zilele din urmă. Se pare că cineva (nu se știe clar dacă făcea

parte din același grup) a refuzat să accepte toate pretențiile Învățătorului și a plecat de la el și de la adepții săi, luând cu el mai mulți membri. De aceea el a fost catalogat drept „omul minciunii“, atât în *Documentul de la Damasc*, cât și în unele comentarii. Se mai spune despre el că a dus pe mulți în rătăcire prin cuvintele înșelătoare pe care le-a rostit (*Comentariu la Psalmi* [4QpPsa] 1–10 i 26, interpretând Psalmul 37:7).

Unele dovezi sugerează că Învățătorul a intrat în conflict serios și cu autoritățile vremii. Este posibil ca Învățătorul să fi trăit în perioada în care Iudeea a trecut printr-o criză religioasă în care însăși existența iudaismului a fost amenințată. Asta s-a întâmplat atunci când, ca răspuns la o revoltă din Ierusalim, Antioh IV, regele seleucid, a interzis ceea ce el considera a fi cauza tulburărilor – religia evreiască. Revolta Macabeană/Hașmoneică a fost un răspuns firesc la interzicerea iudaismului. Îndată ce revolta a reușit, iudaismul a fost repus în drepturi, devenind din nou religia țării, iar cultul Templului a fost curățat de urâciunile practicate de păgâni în sanctuar. Aceste evenimente au avut loc între anii 167 și 162 î.Cr. Cu multe secole înainte, principalul oficial autohton al evreilor era marele preot, care provenea din linia genealogică a lui Țadoc, preotul lui David. Această familie a pierdut preoția cu puțin timp înainte de evenimentele din 160 î.Cr. și nu a mai recăpătat-o niciodată. În schimb, regii Imperiului Seleucid au numit câțiva mari preoți în funcție de, se pare, interesele lor politice și financiare. Iosephus Flavius, care, alături de autorii lui 1–2 Macabei, este una dintre puținele noastre surse de informare cu privire la perioada menționată, susține că, între 159 și 152 î.Cr. nu a existat nici un mare preot în Ierusalim. În 152, Ionatan, unul dintre frații Hașmonei, a fost numit mare preot de un alt rege seleucid (Alexander Balas) pentru că avea nevoie de sprijinul militar al lui Ionatan. În felul acesta a început preoția macabeică sau a Hașmoneilor. Ea a durat până în 37 î.Cr., în total aproape 115 ani.

Este posibil ca atmosfera incertă din jurul marilor preoți să fi avut ceva de-a face cu Învățătorul. Acesta fusese preot (*Comentariul la Psalmi* este explicit în privința acestui aspect), iar adversarul său principal este numit „Preotul Nelegiuit“. Experții au suspectat că epitetul acesta este un joc de cuvinte ebraic în legătură cu titlul „marele preot“ (*ha-kohen ha-ro'ș* – marele preot; *ha-kohen ha-rașa'* – preotul rău). Dacă este așa, atunci adversarul Învățătorului nu

era nimeni altul decât marele preot evreu al vremii.

Aparent, Învățătorul Dreptății și marele preot (nelegiuit) au purtat un dialog. *Comentariul la Psalmi* menționează o Tora pe care Învățătorul (titlul acesta trebuie restaurat într-un spațiu gol din manuscris) i-a trimis-o.

> Cel nelegiuit îl pândește de cel neprihănit și caută [să-l omoare. Domnul nu-l va lăsa în mâna lui și] nu-l va osândi când va fi încercat [Psalmul 37:32–33].
> Tâlcuit, asta se referă la [Preotul] cel Nelegiuit [care pândea pe Învățătorul Dreptății] ca să-l omoare [din pricina rânduielii] și a poruncii pe care acesta i-a trimis-o (1–10, IV 7–9; p. 490).

Editorii textelor *Unele Cărți ale Torei* (4QMMT) au interpretat-o ca pe o epistolă, posibil de la Învățător către Preotul Nelegiuit, în care sunt enumerate și discutate punctele lor de discuție. Dacă acesta este modul corect de interpretare a textului (ideea aceasta este foarte controversată), trebuie remarcat tonul pașnic al formulării. Cel puțin una din copiile textului începe cu un calendar complet al anului – 364 de zile cu toate celelalte sărbători cunoscute din alte texte de la Qumran. De asemenea, sunt menționate peste douăzeci de chestiuni cu privire la legi, multe despre curăția rituală, în privința cărora cei doi nu au fost de acord. Epistola se încheie cu speranța că destinatarul va recunoaște adevărul celor spuse, astfel încât să se poată bucura, în cele din urmă, alături de Israel.

Nu se știe dacă cei doi lideri au avut vreodată relații pașnice, dar la un moment dat ele s-au deteriorat. Într-un pasaj din *Comentariul la Psalmi* citat mai sus, autorul îl acuză pe Preotul Nelegiuit de încercarea de a-l ucide pe Învățător. O secțiune a *Comentariului la Habacuc* spune:

> Vai de cel ce dă aproapelui său să bea, care-și toarnă veninul pentru a-i îmbăta ca să se poată uita la sărbătorile lor! (Habacuc 2:15).
> Interpretat, aceasta înseamnă că Preotul cel Nelegiuit l-a urmărit pe Învățătorul Dreptății la casa exilului său ca să-l tulbure cu furia lui veninoasă. Și la timpul rânduit pentru odihnă, pentru Ziua Ispășirii, el a venit înaintea lor pentru a-i tulbura și pentru a-i face să se poticnească în ziua de post, Sabatul lor de odihnă. (11, 2–8; p. 484)

Faptul că Învățătorul a fost urmărit până în casa lui din exil indică faptul că a plecat din casa lui obișnuită într-un alt loc. Suntem tentanți să presupunem că locul era Qumran, dar aceasta este doar o presupunere. La începutul studierii acestui comentariu, cercetătorii au observat că, dacă Preotul Nelegiuit era marele preot care domnea, și totuși l-a urmărit pe Învățător

până la locul său de exil în Ziua Ispășirii, cei doi trebuie să fi sărbătorit acea zi, cea mai sfântă dintre toate, la date diferite. Logica este că Preotul Nelegiuit slujind la templu într-o astfel de zi ar fi avut o zi de muncă foarte încărcată și nu ar mai fi găsit timp să-i urmărească pe disidenți, dar nici interdicția de călătorie nu i-ar fi permis asta (vezi Levitic 16). Pasajul oferă, prin urmare, unul dintre primele indicii că un calendar diferit era chestiunea care îl despărțea pe Învățător de Preotul Nelegiuit.

Cine erau acești doi bărbați? Răspunsul sincer este că nimeni nu știe. Cei mai mulți cercetători îl consideră pe Ionatan Hașmoneul a fi Preotul Nelegiuit. Un motiv sau mai multe l-au determinat pe Învățător să se separe fizic de comunitatea evreiască cu centrul la Ierusalim și guvernată de marele preot. Totuși, este puțin probabil ca doar înțelegerea diferită a calendarului să fi fost cauza divizării.

Calendarul de 364 de zile era deja cunoscut și susținut în *1 Enoh* 72–82, o lucrare din secolul al III-lea î.Cr. Este posibil ca acest calendar să fi fost și mai vechi. Dacă calendarul nu i-a făcut pe susținătorii săi, timp de mai bine de un secol, să se separe de ceilalți, de ce ar fi trebuit să se întâmple lucrul acesta, de exemplu, în secolul al II-lea î.Cr.?

Este posibil ca o dispută politică importantă să fi fost cauza care a dus la exilarea Învățătorului și a adepților săi, un exil care, în cele din urmă, i-a adus pe adepții săi la Qumran. După cum am arătat mai sus în această secțiune, Iosephus Flavius spune că, între 159 și 152 î.Cr., nu a existat nici un mare preot evreu. Avansarea lui Ionatan a pus capăt acestui interludiu și a permis intrarea unei noi familii în marea preoție. Este posibil ca una dintre epistolele citate în 1 Macabei 10 să menționeze un mare preot care ar fi activat în această perioadă. Dacă da înseamnă că cineva ocupa aceea funcție, oficial sau neoficial. Cine era acea persoană? O presupunere (care rămâne doar o presupunere) ar fi ca această persoană să fi fost omul cunoscut nouă sub numele de Învățătorul Dreptății. Textele de la Qumran nu-l numesc mare preot, dar este posibil să fi fost un preot de rang înalt și un lider plin de inspirație. Ionatan a fost numit mare preot de către monarhul seleucid Alexandru Balas, dar rangul militar pare să fi fost principala lui calificare pentru funcția respectivă (vezi 1 Macabei 10:21). A luat Ionatan cu ajutorul armatei sale, prin forță, funcția de preot de la Învățător? Nu știm, dar ar fi o

ipoteză interesantă. Este posibil ca, odată cu sosirea forțată a lui Ionatan, un tradiționalist influent, cum era Învățătorul, să fi pierdut ocazia de a-și pune în aplicare învățăturile și, pentru că era de părere că acestea îi fuseseră revelate de Dumnezeu, s-a decis să se despartă de puternicul mare preot care era acum la conducere.

Chiar dacă Ionatan pare un candidat probabil pentru rolul de Preot Nelegiuit, teoria aceasta este contestată. Pe parcursul studierii manuscriselor, specialiștii au propus pentru acest rol infam pe fiecare mare preot care a fost în funcție începând cu anii 170 î.Cr., în toată epoca Hașmoneilor. Incertitudinea cu privire la acest subiect reflectă ambiguitatea dovezilor. Așa-numita ipoteză de la Gröningen susține că dovezile nu sunt elocvente pentru nici un mare preot, fiindcă „Preotul Nelegiuit“ nu era o persoană, ci o funcție. În *Comentariul la Habacuc* sunt șase mari preoți care au primit succesiv epitetul de Nelegiuit: Iuda, Alcimus, Ionatan, Simon, Ioan Hircan, Alexandru Ianeu. Teoria aceasta prezintă mai multe elemente problematice (oficial, Iuda nu a fost un mare preot, Aristobul I este omis de pe listă) și nici un text nu folosește vreodată pluralul „Preoți Nelegiuiți“, dar evidențiază cât de dezamăgitoare sunt dovezile pentru găsirea marelui preot care a primit un astfel de titlu.

Dacă Ionatan (152–142 î.Cr.) a fost Preotul Nelegiuit, atunci Învățătorul Dreptății a fost activ în timpul său și i s-a opus. Totuși, dacă este adevărat că datele arheologice de la Qumran indică o utilizare sectară a sitului după 100 î.Cr., atunci este puțin probabil ca Învățătorul să-și fi condus adepții acolo. Ca să se întâmple așa ar trebui să propunem că a avut o carieră foarte lungă. Cert este că nu știm dacă Învățătorul a fost vreodată la Qumran, deși era admirat de oamenii de acolo, care păstrau texte despre el și, poate, chiar scrise de el.

Dacă Învățătorul a plecat în exil, poate că a mers la Damasc – oraș menționat de mai multe ori în *Documentul de la Damasc*, deși interpretarea aceasta este contestată. Documentul acesta vorbește și despre un nou legământ în țara Damascului. Probabil că a trecut ceva timp de la moartea Învățătorului, până când unii dintre discipolii săi au plecat spre Qumran. Este foarte probabil ca *Documentul de la Damasc* să vorbească despre moartea lui: „Din ziua adunării pentru Învățătorul Comunității până în ziua când vor pieri

toți bărbații de război care s-au dus la Mincinos vor trece aproximativ patruzeci de ani [Deuteronom 2:14]]“ (CD 20, 13–15; vezi, de asemenea 19, 35–20, 1; p. 135). Deși experții au interpretat „adunarea pentru Învățătorul“ în diferite feluri, aceasta poate fi înțeleasă ca o referire la moartea lui.

2. PERIOADA QUMRAN

Toate aceste teorii sunt prea speculative pentru a găsi în ele vreo certitudine, dar este posibil ca să se fi întâmplat ceva în jurul anului 150 î.Cr. care a declanșat exilarea Învățătorului și a ucenicilor săi. Este posibil să fi plecat la Damasc, pentru că *Documentul de la Damasc*, care îl menționează de mai multe ori pe Învățător, vorbește despre un nou legământ în țara Damascului.

a. Faza I

La un moment dat, un grup s-a stabilit la Qumran. De ce au ales un loc pustiu cu vedere la Marea Moartă atât de urât mirositoare? *Manualul comunității* oferă un oarecare răspuns:

> Și când aceștia devin membri ai comunității din Israel conform tuturor acestor reguli, ei se vor separa de locuirea printre oameni nedrepți și vor merge în pustie ca să-i pregătească calea; după cum este scris: Pregătiți în pustie calea, neteziți în pustie o cărare pentru Dumnezeul nostru [Isaia 40:3].

Această (cale) este studierea Legii pe care El a cerut-o prin mâna lui Moise, ca ei să slujească după cum a fost descoperit din veac în veac și după cum a fost descoperit profeților prin Duhul Său cel Sfânt. (8, 12–16; p.109).

Grupului i se cere să se despartă de cei nedrepți și să meargă în pustie pentru a împlini porunca lui Isaia. Cuvântul „aceasta“ din propoziția explicativă „(calea) aceasta este studierea Legii“ este de gen feminin și nu se referă la subiectul general al separării, ci la unul sau la ambele cuvinte „cale“ și „cărare“ (substantive feminine în ebraică), după cum arată traducerea lui Vermes. Prin urmare, textul spune că oamenii care au plecat în pustie (elementul acesta l-au interpretat în sens literal) înțeleseseră cuvintele lui Isaia „cale“ și „cărare“ în sens figurat: nu li se poruncise să construiască un drum adevărat, ci să studieze Legea, și, în felul acesta, să se pregătească pentru venirea Domnului. Așadar, grupul a ales Qumranul pentru că era o pustie, exact așa cum poruncise Isaia, și acolo au studiat Legea, calea dumnezeiască a

vieții.

Odată ce au părăsit comunitatea Templului din Ierusalim, discipolii Învățătorului nu au mai adus jertfe de animale, pentru că erau convinși că sanctuarul era acum sub o conducere pângărită.

Nu avem o dovadă solidă pe baza căreia să stabilim o istorie a comunității de la Qumran, după ce aceasta a fost întemeiată. În prima fază, clădirile s-au extins de la nord la sud cu aproximativ o sută de metri și de la est la vest cu optzeci. Mai târziu, un incendiu și, se pare, un cutremur au lovit clădirile, provocând pagube importante. Câțiva zeci de ani mai târziu, după ce clădirile au fost reconstruite în aproape aceeași formă pe care o avuseseră anterior, așezarea a fost distrusă – în 68 d.Cr. sau puțin mai târziu. Avem motive să credem că esenienii, atunci când au fost atacați, s-au apărat, gândindu-se, poate, că începuse războiul final.

Cercetătorii care au analizat cele mai importante și mai bine conservate documente de la Qumran consideră că pot detecta niște etape succesive de editare și extindere. Un astfel de demers critico-literar este, de cele mai multe ori, foarte subiectiv și rareori are parte de aprobarea generală a comunității academice. Totuși, este posibil ca *Manualul comunității* să conțină un nucleu vechi care provine din cele mai vechi timpuri ale comunității Qumran sau este, poate, chiar mai vechi. Coloanele 8, 1–9, 26 vorbesc despre o comunitate de pionieri (pasajul despre pustie din Isaia 40 aparține acestei secțiuni). O parte importantă din aceste două coloane lipsește din unele copii ale *Manualului* din Peștera 4. Totuși, nu se știe dacă aceste copii conțin o formă mai veche a textului aflat în evoluție sau dacă sunt incomplete, deoarece scribul a sărit o anumită secțiune atunci când privirea sa a trecut accidental de la o propoziție similară la o alta, aflată cu un rând mai jos, și a omis materialul intermediar. În orice caz, secțiunea respectivă se găsește în 1QS (cca 100–75 î.Cr.).

În copia *Manualului comunității* secțiunea 8, 1–9, 26 din Peștera 1 comunitatea se consideră, pentru Israel, Sfânta Sfintelor, adică cel mai sacru grup din cadrul marii și sfintei comunități. Sarcina lor este să facă ispășire pentru țară și să fie o jertfă plăcută înaintea lui Dumnezeu. Încălcarea deliberată a oricărui precept mozaic era pedepsită cu expulzarea fără posibilitate de întoarcere; încălcările accidentale îi aduceau păcătosului o

pedeapsă de doi ani. După doi ani, dacă se pocăia, era eligibil pentru readmitere. Într-un pasaj se spune: „Ei vor face ispășire pentru răzvrătire vinovată și pentru păcatele necredinței, ca să poată obține bunătate iubitoare pentru Țară, fără carnea ofrandelor și fără grăsimea jertfei. Rugăciunea făcută cu evlavie este ca o mireasmă frumos mirositoare a neprihănirii, iar desăvârșirea cărării este ca o jertfă de bunăvoie care desfătează“ (9, 4–5; p. 110). Viața comunității a fost un substitut pentru ritualurile jertfelor de la templu. Dacă această secțiune s-a păstrat intactă și este un document timpuriu al comunității, atunci credința în doi Mesia (menționată în 9, 11) exista deja la acel moment (mai multe despre aceasta, vezi mai jos, 4, B.6). Secțiunea aceasta conține și reguli pentru Maestru (în ebraică *maskil*), care era liderul grupului.

Istoria comunității din Faza I a fost legată de un incident din timpul domniei lui Alexandru Ianeu (103–76 î.Cr.). Unii farisei încercaseră să-l înlăture chemându-l pe regele Dimitrie, monarhul seleucid, să vină la Ierusalim pentru a-l ataca pe Ianeu. Ca răzbunare, Ianeu a răstignit opt sute de farisei într-o singură zi în fața familiilor lor. După cum s-a menționat deja, *Comentariul la Naum* menționează acest incident. Unii cercetători au sugerat că fariseii ar fi putut fugi la Qumran, crescându-i astfel numărul de locuitori după execuțiile înfiorătoare din 88 î.Cr. Această propunere pare însă puțin probabilă. Esenienii de acolo i-au ridiculizat pe farisei ca fiind „căutători de lucruri ușoare“ pentru că nu aveau o înțelegere mai strictă a legii, care era susținută de Învățător și discipolii săi. Nu putem ști dacă locuitorii de la Qumran au considerat acțiunea barbară a lui Ianeu ca fiind extrem de agresivă. *Comentariul la Naum* o menționează fără a judeca incidentul. Relevant pentru această discuție ar putea fi textul 4Q448 (Psalm și Rugăciune apocrife). Textul îl menționează pe regele Ionatan (Ianeu) o dată și, posibil, încă o dată, el conține, probabil, prima referință pozitivă despre un rege macabean/hașmonean care apare în sulurile de la Qumran. Textul spune: „Cetatea sfântă pentru regele Ionatan și pentru toată adunarea poporului Tău Israel“ (2, 1–4; p. 332). O altă interpretare înțelege cuvântul tradus prin „cetate“ ca „înălțare“, iar „sfânt“ ca referință la Dumnezeu: „Ridică-te, Sfinte….“ O referire pozitivă la Ianeu în textele de la Qumran nu este de neconceput, din moment ce el a eliminat opt sute de adversari ai esenienilor.

Totuși, se ridică întrebarea, de ce, dacă aveau o atât de mare apreciere pentru Ianeu, esenienii au continuat să trăiască izolat? Un răspuns ar putea fi că credința lor că trăiau zilele din urmă și poziția cu privire la curățire și separarea de orice necurăție i-au făcut să trăiască în continuare separați de ceilalți.

Deși avem puține informații despre locuitorii de la Qumran în Faza I, putem spune, cu certitudine, că un mare număr de manuscrise a fost copiat în perioada aceea. Câteva copii ale *Manualului comunității*, *Documentului de la Damasc*, *Manuscrisului Templului*, *Manuscrisului Imnului*, *Cântărilor jertfei de Sabat*, colecției de rugăciuni zilnice, copii ale altor cărți biblice, lucrări precum *1 Enoh* și *Cartea Jubileelor* – acestea și multe altele au fost copiate în Faza I.

De Vaux a susținut că Faza Ib s-a încheiat odată cu cutremurul din 31 î.Cr., care a zguduit Qumranul și a declanșat incendii care au distrus clădirile comunitare. A urmat un interval de aproape treizeci de ani în care situl nu a fost ocupat (până la sfârșitul domniei lui Irod în 4 î.Cr.). Concluzia că situl a rămas nelocuit timp de câteva decenii a fost dedusă din interpretarea unor monede și acumularea considerabilă de nămol într-una dintre cisterne. După cum am arătat mai sus, nu toți cercetătorii au fost convinși de explicația lui De Vaux. Cu siguranță nu este nevoie de douăzeci și șapte de ani ca să se acumuleze un strat gros de nămol. În plus, au fost găsite zece monede din timpul domniei lui Irod. Prin urmare, nu avem nici un motiv important să credem că esenienii nu și-ar fi reconstruit foarte curând așezarea în același loc

b. Faza II

A doua fază începe de la un moment de timp din preajma schimbării erelor până la distrugerea finală a clădirilor. Structurile au fost reconstruite la aproximativ aceleași dimensiuni ca în faza anterioară, deși au intervenit câteva mici modificări, cum ar fi consolidarea suplimentară a turnului. La fel ca faza I, și faza a II-a a fost, pentru scribi, o perioadă de muncă intensă. Și de data aceasta au fost produse o mulțime de manuscrise biblice și copii ale altor lucrări. *Manualul războiului* din Peștera 1 este din această fază, la fel ca multe dintre comentariile biblice și ca fascinantul *Manuscris al Psalmilor* din Peștera 11. Este puțin probabil să se poată trage vreo concluzie majoră despre datele la care scribii au copiat aceste manuscrise. Cu siguranță interpretarea biblică a

continuat înainte de faza a II-a și au fost găsite manuscrise ale unei versiuni mai vechi a *Manualului războiului*. În orice caz, atunci când au fost atacați de romani, esenienii și-au ascuns manuscrisele și probabil au încercat să se apere, mulți pierind în această luptă. Numeroase dovezi ale unui incendiu, dar și descoperirea unor vârfuri de săgeți de fier arată că sfârșitul lor a fost violent. Nu știm dacă vreunul dintre cadavrele din cimitire provine de la acest măcel. Este posibil ca unii esenieni să fi scăpat și să fi mers în locuri precum Masada. O dovadă care poate susține această teorie este că o copie qumranită a *Cântărilor jertfei de Sabat* a fost găsită la Masada. Poate că un fost locuitor de la Qumran l-a dus acolo.

Fazele ulterioare nu afectează istoria comunității Qumran și, prin urmare, nu vor fi luate în considerare aici.

B. O SCHIȚĂ A GÂNDIRII ȘI A MODULUI DE VIAȚĂ DE LA QUMRAN

Este necesar să suplimentăm prezentarea istoriei grupului de la Qumran, făcută mai sus, cu un rezumat al teologiei Manuscriselor și al modului de viață care decurgea din ea. Gândirea și practica lor, deduse din texte și fragmente, formează un sistem unitar: convingerile sunt puse concret în practică printr-un anumit tip de conduită. Deși teologia și practica grupului se bazează, în mare măsură, pe informațiile biblice și, prin urmare, au multe în comun cu alte grupări evreiești din vremea aceea, ele sunt totuși suficient de diferite pentru a-i defini pe acești esenieni ca pe un grup care s-a distins în anumite privințe de alte grupuri evreiești contemporane. O caracteristică surprinzătoare a gândirii de la Qumran este că ea combină o intensă conștiință a faptului că trăiau ultimele zile ale istoriei cu convingerea, la fel de intensă, că viața lor trebuie să fie în concordanță cu cele mai stricte precepte ale legii mozaice. Chiar dacă formularea aceasta este prea simplă, trebuie spus că iudaismul rabinic, așa cum apare în Mișna, Tosefta și Talmud, pune accentul pe comportamentul adecvat și conform legământului. Creștinismul timpuriu, cel puțin în forma lui paulină, a respins această abordare și a pus un accent mai puternic pe latura eshatologică. La Qumran pot fi întâlnite ambele

perspective.

Nu este ușor să facem o prezentare sistematică a unei teologii, care, în texte nu este niciodată prezentată sistematic, totuși vom enumera câteva principii de bază, după cum urmează.

1. PREDETERMINISM

Dumnezeu cel veșnic și atotputernic a creat totul, dar, înainte de asta, el a stabilit exact ce se va întâmpla cu creația sa. El nu doar că a predeterminat totul și apoi a trecut la crearea universului în conformitate cu planul său, ci a ales să comunice cu creaturile sale și să presare pretutindeni prin creația sa indicii despre structura cosmosului și mersul istoriei. (Pentru unele texte care exprimă doctrina predeterministă de la Qumran, vezi capitolul 3 A.2, a.1.). Accentul pus, în teologia eseniană, pe predestinare și providență, este o caracteristică care a atras atenția contemporanilor și i-a diferențiat de alții. Una dintre expresiile frecvent folosite în propozițiile care sugerează predestinarea este „înainte ca el să creeze“ sau altele asemănătoare. Asta amintește de unul dintre versetele din Deutero-Isaia în care profetul anonim al exilului spune că Domnul știa din vechime ce avea să se întâmple. Esenienii au mers dincolo de afirmarea profetică a preștiinței lui Dumnezeu, declarând că divinitatea a stabilit tot ce se va întâmpla înainte să existe o creație în care se petrec toate evenimentele planificate. Se pare că Manuscrisele de la Qumran nu conțin nici o încercare de a explica problemele logice care apar dintr-un astfel de sistem. Unele documente conțin afirmații de necontestat despre această credință caracteristică esenienilor – care, potrivit lui Iosephus Flavius, îi deosebește de farisei și saduchei.

2.CELE DOUĂ RĂZBOAIE

În planul predestinat al lui Dumnezeu există două căi: calea luminii și calea întunericului, calea binelui și calea răului. Nu există cale de mijloc. Întregul univers este implicat în această dualitate, care este supusă controlului ferm al lui Dumnezeu. Îngerii, mulți la număr, și oamenii aparțin uneia sau alteia dintre cele două tabere. Cele două tabere sunt angajate într-un război

constant una împotriva celeilalte, un conflict care se va încheia doar atunci când Dumnezeu va aduce judecata finală și va da biruință fiilor luminii și aliaților lor îngerești.

Războiul cosmic dintre aceste două forțe primare are loc și în viața oamenilor. Fiecare om are o anumită cantitate de lumină și de întuneric. Sau, altfel spus, toți oamenii sunt păcătoși, chiar și fiii luminii.

> Îngerul Întunericului îi duce în rătăcire pe toți copiii neprihănirii și până când îi va veni sfârșitul, toate păcatele lor, nedreptățile, fărădelegile, nelegiuirile și toate faptele lor rele se datorează stăpânirii lui, care este în conformitate cu tainele lui Dumnezeu. Fiecare dintre pedepsele lor și perioadele lor de necaz vor fi produse de domnia persecuției sale; căci toate duhurile lui caută învingerea fiilor luminii (1QS 3, 21–24; p. 101).

Manualul continuă să enumere tipurile de acțiuni produse de cele două spirite și oferă o declarație programatică.

> Natura tuturor copiilor oamenilor este condusă de acestea (cele două duhuri), iar în timpul vieții lor toți oameni sunt influențați de cele două cete și umblă pe (ambele) căi. Și răsplata pentru faptele lor va fi, pentru veșnicie, în funcție de cât de mult a luat parte la cele două cete, mult sau puțin. Căci Dumnezeu a întărit duhurile în egală măsură până la sfârșitul veacului și a pus ura veșnică între cetele lor. Adevărul urăște faptele nedreptății, iar nedreptatea urăște toate căile adevărului. Și lupta lor este îndârjită în toate privințele pentru că nu merg împreună (4, 15– 18; pp. 102–3).

Explicația pentru prezența fizică a răului în viața omului este istoria cu îngerii căzuți (vezi Geneza 6:1–4), cea mai bine cunoscută din cartea lui Enoh. Când îngerii cerești s-au rătăcit și s-au unit cu femeile, ei și urmașii lor – uriașii – au introdus un element supranatural al răului în lumea umană. Se pare că episodul cu Adam și Eva nu a jucat un rol prea mare la Qumran. Mitul îngerului (sau Veghetorului) presupune, într-unele din variantele sale, că răul a existat dinainte în cer, dar nu explică originea lui.

3. COMUNITATEA NOULUI LEGĂMÂNT

În acest context, Dumnezeu a ales să încheie un legământ cu un popor. El a ales acest popor și i-a descoperit porunci de-a lungul timpului, mai ales la Muntele Sinai, când i-a descoperit lui Moise detaliile voinței sale. Avraam și urmașii săi au încheiat și ei un legământ cu Dumnezeu până când neascultarea lor l-a determinat, multe secole mai târziu, să-i respingă și să-i

dea în mâna lui Nabucodonosor. Totuși, Dumnezeu a reînnoit legământul cu o rămășiță a poporului Său. Acesta pare a fi legământul cel vechi, dar acum beneficiază de o înțelegere mai profundă a cerințelor lui Dumnezeu și îndemnul către ascultare este mai eficient. Rămășița cu care a fost încheiat noul legământ este Israelul. Oamenii care trăiau în regiunea Qumranului credeau cu fermitate că fac parte din acea rămășiță aleasă de Dumnezeu pentru a fi un exemplu de dreptate și adevăr. Ei au stabilit o ceremonie anuală de reînnoire a legământului, la Sărbătoarea Săptămânilor (vezi 4Q266 fragmentul 11, 17–18). Primele două coloane și jumătate ale copiei *Manualului comunității* din Peștera 1 (cu paralele în exemplarele Peșterii 4) descriu această ceremonie.

Comunitatea era organizată după o structură care amintește de organizarea Israelului în timpul călătoriei prin pustie. Ei continuau să folosească limba vechilor triburi, făcând distincție între preoți, leviți și israeliți, iar israeliții erau împărțiți în unități de o mie, o sută, cincizeci și zece. Deși modul de organizare a comunității este prezentat pe larg în *Manualul comunității*, termenii pe care îi folosește apar și în alte texte. Atunci când făceau referire la ei înșiși, membrii grupului de la Qumran foloseau frecvent cuvântul *yahad*, „unitate“ sau „comunitate“. În secțiunea care prezintă ceremonia anuală de reînnoire a legământului, autorul descrie „unitatea“ prin următoarele cuvinte:

> Așa vor face în fiecare an, cât timp stăpânirea lui Belial încă dăinuie. Preoții vor intra primii, unul după altul după desăvârșirea duhului lor; apoi leviții; și în cele din urmă, toți oamenii unul după altul în miile, sutele, cincizecile și zecile lor, pentru ca fiecare israelit să-și cunoască locul în comunitatea lui Dumnezeu, după planul lui cel veșnic. Nimeni nu trebuie să coboare de la locul său și nici să se ridice de la locul care i-a fost dat. Căci, conform planului sfânt, ei vor fi cu toții într-o comunitate de adevăr și smerenie virtuoasă, de bunătate, iubire și gânduri bune unul față de celălalt și (vor fi toți) fii ai comuniunii celei veșnice (2, 19–25; p. 100).

Grupul avea o viață comună. Ei mâncau împreună masa curată, se rugau, se sfătuiau împreună și studiau Scripturile (6, 2–3, 7–8). Liderul oficial era Păzitorul (varianta lui Vermes pentru *mevaqqer*), care, probabil, era același cu Maestrul (*maskil*), ale cărui îndatoriri sunt enumerate în coloana a noua. Sarcinile lui includeau predarea adevăratei cunoașteri și a tainelor lui Dumnezeu, evaluarea membrilor după spiritul lor și prezidarea ședințelor de grup. De asemenea, candidații la admiterea în comunitate trebuiau mai întâi

să fie examinați de el; numai dacă treceau testul li se permitea să continue lungul proces la finalul căruia deveneau membri (6, 13–15). Păzitorul trebuia să fie zelos în a face voia lui Dumnezeu și trebuia să găsească plăcere în a o împlini. *Documentul de la Damasc*, în care sunt prezentate legi pentru diferite tipuri de comunități eseniene (tabere), vorbește și el despre un Păzitor care le supraveghează. S-ar putea ca persoana pe care Vermes o numește trezorier să fie o altă persoană, diferită de Păzitor, deși acest lucru nu este foarte clar. Trezorierul se îngrijea de finanțele grupului, proprietatea lor comună. Manualul face referire și la un Sfat al comunității, care era compus din doisprezece bărbați și trei preoți (8, 1–4). Nu se știe dacă acesta fusese un nucleu timpuriu al comunității sau a devenit activ abia mai târziu în comunitate. Acest grup este numit „Adunarea“ sau „cei mulți“.

4. INTERPRETAREA SCRIPTURII

Conștientizarea și angajamentul profunde din legământul reînnoit erau în strânsă legătură cu interpretarea biblică. Fiecare element al vieții de la Qumran indică centralitatea studiului biblic, iar din acest studiu deducem mai multe tipuri de informații.

a. Zilele din urmă

Studiul revelației lui Dumnezeu, înlesnit de călăuzirea Învățătorului Dreptății, care era considerat un interpret inspirat al tainelor profetice, dezvăluia că timpul din urmă, care fusese prezis de profeți (vezi *Unele Cărți ale Torei* C 21), a sosit. Atunci când răul avea să ajungă la cel mai înalt nivel și când membrii legământului reînnoit urmau să fie supuși unor teste severe exista un context special. Pentru aceste vremuri sunt folosiți câțiva termeni, cum ar fi „timpul nelegiuirii“ sau „timp de încercare“.

b. Legi speciale

Interpretarea biblică nu doar că dezvăluia grupului că trăiau zilele din urmă; dar ea oferea și regulile specifice după care păzitorii legământului trebuiau să trăiască în epoca nelegiuirii. Legile Torei au fost descoperite și, desigur, nu se putea pune la îndoială autoritatea lor absolută. Încălcarea oricăreia dintre ele

impunea expulzarea din comunitate (1QS 8, 21–23). Dar, prin metodele lor speciale de interpretare, autorii de la Qumran au derivat din legile deja cunoscute alte legi și precepte care, considerau ei, erau ascunse printre cuvintele inspirate ale Torei. Toți cei care și-au câștigat voluntar dreptul de a intra în comunitate (despre procedura de admitere, vezi capitolul 3 B.1) se angajaseră să trăiască conform voinței divine așa cum era ea înțeleasă de grup. Setul de texte juridice găsit la Qumran demonstrează importanța regulilor derivate prin exegeza făcută de interpreți asupra Torei. Respectarea strictă a codului de conduită comunitar era impusă printr-o serie de pedepse, cea mai gravă fiind exilarea din comunitate. Celelalte pedepse variau, în funcție de greșeală, între doi ani de alungare pentru ceva foarte grav (dacă cineva „a trădat adevărul și a umblat în îndărătnicia inimii“, 7, 18–19; p. 108) și zece zile pentru cea mai simplă. (întreruperea unui coleg când acesta vorbea, 7, 9–10).

Toți membrii erau clasificați în funcție de perfecțiunea sau imperfecțiunea comportamentului lor și erau evaluați în mod regulat. De fapt, se ținea o evidență pentru ca informațiile necesare să fie disponibile.

> Membrii vor fi înscriși în ordine, unul după altul, după priceperea și faptele lor, pentru ca fiecare să se supună tovarășului său, omul de rang inferior ascultând de superiorul lui. Și ei își vor analiza spiritul și faptele în fiecare an, astfel încât fiecare om să poată fi avansat după înțelegerea și desăvârșirea sa, sau coborât în funcție de deformările sale (5, 23– 24; p. 105).

Întrucât curăția era o preocupare primordială, se cerea separarea, fie cea majoră și totală a comunității de la Qumran, fie cea limitată, dar reală, a taberelor menționate în *Documentul de la Damasc*. Regulile stricte aveau ca scop susținerea membrilor în atingerea curăției pretinse, fără nici un fel de contaminare.

c. Universul

Revelația și interpretarea scripturară transmiteau și informații despre structura universului. Revelațiile nu doar că dezvăluiau cursul istoriei și locul unui individ în ea; ele comunicau și adevăratul calendar, și orele bine stabilite la care trebuiau celebrate sărbătorile. Soarele și Luna funcționau după niște legi stricte, schematice, pe care păzitorii legământului le-au înțeles, dar alții, care urmau calea neamurilor, nu le-au înțeles.

Calendarul descoperit de ei prevedea un an solar de 364 de zile și unul lunar de 354 de zile. În perioada când multe dintre textele Peșterii 4 erau inaccesibile, din textele publicate se putea deduce că locuitorii de la Qumran, ca și autorul *Cărții Jubileelor*, acceptau doar calendarul solar de 364 de zile și respingeau calculul lunar pe care îl foloseau autoritățile de la Ierusalim – un calcul identic cu cel folosit în multe regate elenistice. În capitolul 2, am enumerat acele texte care menționează calendarul solar de 364 de zile: *Cartea Jubileelor*, *1 Enoh*, primul manuscris al Psalmilor din Peștera 11, textele *mișmarot* (adică texte care folosesc rotația celor 24 de grupuri preoțești sau „schimburi"), 4Q252, și 4QMMT. Acum, după ce toate textele calendaristice au devenit accesibile, se poate înțelege complexitatea schemelor calendaristice de la Qumran într-o măsură mult mai mare. Este foarte interesant că una dintre copiile *Manualului comunității* din Peștera 4 (copia e) conține o lungă secțiune despre calendar, care vorbește și despre grupurile preoțești sau despre schimburi.

De multe ori în textele *mișmarot* apare o diagramă care corelează trei entități: data din calendarul solar, data corespunzătoare din calendarul lunar schematic și ziua de slujire din săptămâna pentru schimbul preoțesc care era atunci de serviciu. Primele două elemente sunt destul de simplu de înțeles, dar al treilea este ceva mai complicat. În Antichitate, preoții din Iuda au fost împărțiți în douăzeci și patru de schimburi sau de grupuri (acestea sunt amintite în 1 Cronici 24:7–18) care slujeau la Templu prin rotație. Preoții dintr-unul dintre cele douăzeci și patru de grupuri slujeau timp de o săptămână, și apoi erau înlocuiți duminică cu următorul grup din listă. Corelând rotația preoțească cu datele solare și lunare, autorul a adăugat ziua din săptămâna în care avea loc un anumit eveniment. Uneori, calendarele menționează și sărbătorile Bibliei ebraice, și pe cele adiționale, celebrate de esenieni. Din moment ce Tora specifică datele unora dintre aceste sărbători, se poate calcula când au fost sărbătorile nedatate. Prin acest calcul, se pot stabili ușor majoritatea detaliilor acestor texte destul de complicate.

Sistemul calendaristic de la Qumran era diferit de orice alt sistem folosit la Templu în perioada aceea. Locuitorii din Qumran și unii dintre strămoșii lor spirituali au observat un ciclu unic de sărbători. Altfel spus, ei nu sărbătoreau în aceleași zile acele sărbători pe care le aveau în comun cu ceilalți evrei. Mai

mult, au stabilit ca sărbători unele zile pe care ceilalți evrei par să nu le fi celebrat. Principalele completări la lista sărbătorilor biblice sunt acestea:

Paștele (1/14).

Sărbătoarea Azimilor (1/15–21).

Legănarea Omerului (1/26) = primele roade ale orzului.

Sărbătoarea săptămânilor (3/15) = primele roade ale grâului.

Sărbătoarea Vinului Nou (5/3).

Sărbătoarea Uleiului nou (6/22).

Sărbătoarea Lemnului (6/23–30?).

Ziua Comemorării (7/1).

Ziua ispășirii (7/10).

Sărbătoarea Corturilor (7/15–21, cu o zi suplimentară pe 7/22).

Sărbătorile suplimentare par să fi fost un produs al interpretării biblice. Datele sărbătorilor sunt întotdeauna conforme calendarului solar.

Calendarul lunar, despre care se știe acum că este foarte bine reprezentat la Qumran (*Cartea Jubileelor* a respins orice utilizare a lunii pentru calculul calendaristic, dar *Cartea Astronomică* din *1 Enoh* a acceptat-o), nu era același cu sistemul folosit la Ierusalim. Este un calendar pur schematic și nu depinde, în mod ciudat, de observația lunară. Este format din luni de treizeci sau de douăzeci și nouă de zile, care alternează. În douăsprezece luni, totalul este de 354 de zile, astfel că la fiecare trei ani a trebuit să fie adăugată o lună pentru a aduce socoteala lunară în armonie cu cea solară. O altă caracteristică surprinzătoare a calculelor lunare de la Qumran este că membrii comunității considerau, aparent, luna plină, nu noua semilună, ca moment în care începea luna lunară. Ei au urmărit înapoi secvența calendarului lunar și pe a celui solar până la momentul creației; chiar au precizat ce schimb preoțesc ar fi trebuit să fie de serviciu la Templu în săptămâna creației, dacă templul ar fi existat.

Acești exegeți atenți ai Genezei credeau că Dumnezeu a creat luna plină, prin urmare, prima lună începea cu lună plină. Din moment ce Dumnezeu a făcut Soarele, Luna și stelele în a patra zi, calendarul a început în a patra zi a săptămânii (miercurea noastră).

Se pare că autorii manuscriselor au fost conștienți de faptul că calendarul lor solar schematic nu se potrivea cu lungimea reală a anului solar. Unele dintre textele calendaristice prezintă un sistem complicat de intercalare, prin care calendarul de 364 de zile este armonizat cu adevăratul an solar. Textele oferă dovezi suficiente că aceste calendare au funcționat cu unități mai mari de un an. Există referiri la săptămâni de ani (ca în Daniel 9) și jubilee de ani (ca în *Cartea Jubileelor*). Jubileele au fost socotite ca unități de patruzeci și nouă de ani. Cea mai mare unitate menționată este un jubileu al jubileelor sau patruzeci și nouă de entități de câte patruzeci și nouă de ani. Cu ajutorul unor astfel de unități de timp, esenienii au datat trecutul și au prezis viitorul – ambele au fost, desigur, fixate în planul nemodificat și predeterminat al lui Dumnezeu.

5. ÎNCHINAREA

Deși considerau că trăiesc într-o epocă a nelegiuirii care preceda sfârșitul, păzitorii legământului simțeau îndemnul de a-i aduce laudă și închinare lui Dumnezeu și simțeau că, făcând astfel, erau în comuniune cu îngerii care participau la slujirea cultică cerească. Se pare că păzitorii legământului nu aduceau jertfe de animale. Oasele de animale găsite la Qumran pot fi considerate resturi de mâncare, dacă ele nu provin de la animalele de jertfă. În schimb, membrii sectei de la Qumran trimiteau rugăciuni și laudă ca jertfe ale buzelor lor către Dumnezeu care creează, ajută și mântuiește. După cum spune un pasaj deja citat:

> Ei vor face ispășire pentru răzvrătire vinovată și pentru păcatele necredinței, ca să poată obține bunătate iubitoare pentru Țară fără carnea ofrandelor și fără grăsimea jertfei. Rugăciunea făcută cu evlavie este ca o mireasmă frumos mirositoare a neprihănirii, iar desăvârșirea cărării este ca o jertfă de bunăvoie care desfătează (*Manualul comunității* 9, 4–5; p. 110).

6. SFÂRȘITUL ȘI CEI DOI MESIA

La sfârșitul istoriei, pentru care păzitorii legământului se pregăteau ascultând de cererile revelate sau ascunse ale lui Dumnezeu, Domnul cel atotputernic va interveni. El îi va trimite pe marii conducători ai viitorului – un profet și un Mesia de sorginte davidică și preoțească –, care, alături de oștile fiilor luminii, vor lua parte la victoria finală a divinității asupra răului.

Această credință a grupului de la Qumran cu privire la cei doi Mesia a beneficiat de foarte multă atenție. După cum am menționat deja, copii ale *Documentului de la Damasc* au fost găsite la Cairo în 1896 și publicate în 1910. Savanții care le-au studiat au observat că patru pasaje (CD 12, 23–13, 1; 14, 18–19; 19, 10–11; 19, 33–20, 1) au folosit expresia „Mesia din/de la Aaron și Israel". Ei s-au întrebat ce înseamnă: a venit un Mesia din sau a reprezentat tot Israelul, sau scriitorul vorbește despre doi Mesia, unul din linia preoțească a lui Aaron și altul din restul Israelului? Experții nu au primit nici un răspuns pentru că dovezile erau ambigue, deși, într-un pasaj, o formă singulară a unui verb are ca subiect pe „Mesia al lui Aaron și Israel". Ținând cont de această dezbatere, descoperirea copiei *Manualului comunității* din Peștera 1 a generat mult entuziasm, pentru că folosește aceeași expresie, dar cu o literă în plus, astfel că traducerea ei este: doi Mesia ai lui Aaron și Israel (9, 11). Secțiunea din care face parte acest text lipsește dintr-o copie a *Manualului comunității* din Peștera 4 (copia e), dar absența ei poate fi generată de o greșeală de transcriere. Forma de plural din 9, 11 a oferit prima dovadă clară că oamenii de la Qumran se așteptau nu la unul, ci la doi Mesia. *Manualul Adunării* (care se numește pe sine un manual al ultimelor zile) ne oferă informații suplimentare. Aici este înfățișată o masă la care sunt prezente aceste două personaje: preotul, care în acest text nu este numit Mesia, prezidează masa cu binecuvântările sale, iar Mesia lui Israel joacă și el un rol important (1QSa 2, 11–22).

Modelul unui lider laic și al unui preot la sfârșitul timpului se repetă într-un număr relativ mare de texte de la Qumran de categorii diferite: manuale, comentarii (continue și tematice) și lucrări eshatologice. După cum este de așteptat, Mesia al lui Israel este un descendent al lui David. Lui i se atribuie mai multe nume: „vlăstarul lui David" (un titlu din Isaia), „Mesia"; și „prințul Adunării". În limbajul preluat din Isaia, el este de multe ori înfățișat ca unul care îi va învinge pe dușmanii lui Israel și va face dreptate. Dar alături de el

întâlnim, în mod regulat, un preot care îl instruiește și îndeplinește alte îndatoriri sacerdotale. Aceste două personaje joacă roluri importante și în *Manualul războiului*. Totuși, se găsesc puține informații despre ei, în special despre Mesia preot, deoarece textele sunt fragmentare; dar ispășirea este menționată ca una din sarcinile lor. Uneori, textele fac referire la un singur Mesia: 4Q521 (Apocalipsa mesianică) spune, într-o secțiune, din păcate, incompletă: „[cer]urile și pământul vor asculta de Mesia al Lui și nimeni din ele nu se va abate de la porunca celor sfinți" (2 i + 4, 1–2). Ortografia formei traduse prin „Mesia al Lui" este considerată singular, deși paralela la acesta din rândul următor („sfinții") este la plural. Poziția de autoritate a lui Mesia din acest text este remarcabilă, la fel și cea a sfinților. Câteva rânduri mai jos (rândul 12) se găsește pasajul despre înviere; se pare totuși că Dumnezeu, nu Mesia, este cel care dă o nouă viață morților.

După cum s-a putut constata deja în capitolul 3 A.2, a.2, declarațiile din manuscrise despre viața de după moarte nu sunt întotdeauna foarte clare. Cu toate acestea, după cum s-a spus și acolo, există texte care spun că Dumnezeu va învia morții. Învierea are loc, aparent, după încheierea războiului final și după ce are loc distrugerea cataclismică. Din momentul acela oamenii vor avea parte de un nou tip de comuniune cu Dumnezeu și cu îngerii. Această comuniune va fi o continuare a celei de care s-au bucurat membrii grupului în timpul prezent, deoarece ei credeau că s-au unit deja cu oștile cerești în închinarea lor față de Dumnezeu. *Manuscrisul Templului* vorbește despre un nou templu pe care Dumnezeu îl va crea, în timp ce o serie de alte texte descriu planul unui nou Ierusalim. Așadar, qumraniții aveau în vedere întoarcerea la un Ierusalim curățit, cu un nou templu, unde să aibă loc închinarea adevărată prin jertfe și sărbători.

C. ESENIENII DE LA QUMRAN ȘI LOCUL LOR ÎN IUDAISM

Lectura unei cărți de dinainte de 1947 despre iudaismul din perioada târzie a celui de-al Doilea Templu și a uneia din ultimii ani, al cărei autor este informat cu privire la descoperirea Manuscriselor de la Qumran, este un

exercițiu foarte interesant. Multe lucruri rămân obscure cu privire la acele timpuri, în ciuda creșterii materialelor-sursă disponibile acum, însă imaginea de ansamblu este mai strălucitoare și mai nuanțată datorită informaților oferite de Manuscrisele de la Marea Moartă.

Cei care studiază istoria știu de la Iosephus Flavius și din alte surse că au existat mai multe grupări sau facțiuni (este greu de găsit un termen adecvat) în poporul evreu în ultimele două secole î.Cr. și primul d.Cr. Istoricul Iosephus Flavius ne spune că în timpul regelui hașmonean Ionatan (152–142 î.Cr.), printre evrei existau trei grupări: farisei, saduchei și esenieni. El spune că zeloții, care au apărut mai târziu, erau la fel ca fariseii, cu excepția concepțiilor lor politice (refuzând să accepte conducători omenești). Noul Testament face, la rândul său, referire la farisei și saduchei și îi menționează pe zeloți fără să ofere prea multe informații despre ei. Iosephus Flavius a scris destul de detaliat despre aceste grupuri și ne ajută să ne formăm o idee despre ele, dar cei despre care pare să fi avut cea mai mare cantitate de informații au fost esenienii. El (sau sursa lui, sau ambii) au fost foarte interesați de modul lor de viață comunitar neobișnuit și de felul în care se îngrijeau de membrii grupului. El spune despre farisei că erau foarte influenți în rândul mulțimilor și că erau considerați interpreți foarte atenți ai legilor („sunt considerați cei mai exacți interpreți ai legilor“ [*Războiul* 2, 162]), în timp ce saducheii aveau succes la categoria mai bogată a societății. Experții s-au întrebat cât de exacte sunt informațiile lui Iosephus Flavius despre aceste grupări, dacă sunt complete, precum și cât de mult el sau sursele lui au revizuit informațiile obținute pentru a fi ușor de înțeles și, probabil, atrăgătoare pentru un public mai larg, neevreu.

Manuscrisele ne oferă posibilitatea de a suplimenta informațiile găsite în astfel de surse. Să începem cu fariseii, un grup relativ bine-cunoscut multora, pentru că Isus îi întâlnește în Evanghelii, unde rar sunt prezentați într-o lumină pozitivă. De exemplu, în Matei, fariseii nu numai că obiectează când ucenicii lui Isus smulg spice de grâu în ziua Sabatului (12:1–8), dar sunt deranjați că Isus face vindecări de Sabat, probabil, pentru că ei considerau vindecarea o muncă, și toate formele de muncă erau interzise în ziua a șaptea (12:9–14), deși nici o sursă evreiască a vremii nu spune că vindecarea ar fi fost considerată muncă. Mai târziu, fariseii îi acuză pe discipolii lui Isus că au

încălcat tradiția bătrânilor, pentru că nu se spală pe mâini înainte de a mânca, dar Isus îi acuză pe farisei că au încălcat poruncile lui Dumnezeu pentru a ține tradițiile lor (15:1–9). Isus își avertizează ucenicii cu privire la aluatul fariseilor și a saducheilor, adică la învățătura lor (16:5–12). Isus și fariseii dezbat și legile căsătoriei și divorțului (19:1–9). Ei încearcă să-l prindă în capcană cu întrebarea dacă este legitim să plătească impozite împăratului (22:15–22). Conflictele dintre Isus și farisei ajung la un punct culminant în capitolul 23, unde Isus rostește o serie lungă de amenințări asupra cărturarilor și fariseilor. El îi acuză că sunt ipocriți: „Cărturarii și fariseii șed pe scaunul lui Moise. Deci toate lucrurile pe care vă spun ei să le păziți, păziți-le și faceți-le, dar după faptele lor să nu faceți. Căci ei zic, dar nu fac“ (v. 2–3). Probabil că esența acuzațiilor sale împotriva fariseilor ajunge la apogeu în aceste rânduri: „Vai de voi, cărturari şi farisei făţarnici! Pentru că voi dați zeciuială din izmă, din mărar şi din chimen şi lăsați nefăcute cele mai însemnate lucruri din Lege: dreptatea, mila şi credincioşia; pe acestea trebuie să le faceți, şi pe acelea să nu le lăsați nefăcute. Povățuitori orbi, care strecurați țânțarul şi înghițiți cămila!“ (v. 23–24) Această imagine îi descrie pe lideri, care pun accentul pe lucrurile neînsemnate, iar în felul acesta, ratează esența religiei pe care o conduc.

Iosephus Flavius explică de ce fariseii erau cunoscuți ca interpreți exacți ai legilor. Ei nu fuseseră de acord cu saducheii în privința mai multor învățături, spune el. În primul rând, fariseii, așa după cum se spune și în Evanghelii, moșteneau tradiția învățăturilor cu privire la legi de la predecesorii lor și o transmiteau urmașilor lor. Această tradiție a oferit interpretări și dezvoltări ale legii lui Moise pentru a face Legea adaptabilă pe măsură ce condițiile sociale și politice se schimbau.

Manuscrisele lasă impresia că principalii parteneri de dialog ai comunității de la Qumran erau fariseii. De fapt, o astfel de formulare este prea politicoasă. Fariseii erau dușmanii lor, oameni despre care credeau că greșesc teribil, iar felul în care îi prezintă pe farisei poate fi o surpriză pentru cititorii Noului Testament. Faptul că fariseii sunt cei mai importanți parteneri de dezbateri atât pentru Isus, cât și pentru discipolii săi, dar și pentru comunitatea Qumran reflectă probabil cât de influenți și activi erau în multe locuri din țară.

Am avut deja ocazia să observăm un aspect frustrant cu privire la

Manuscrisele de la Marea Moartă – aproape niciodată nu numesc indivizii sau grupurile despre care discută. Ele folosesc unele nume de cod care adesea sunt jignitoare. De exemplu, dușmanul principal al grupului din primele zile ale existenței sale este numit Preotul Nelegiuit.

În unele pasaje, un grup de adversari este numit cei care „caută“ și „se uită“ după lucruri ușoare. Cuvântul tradus „caută“ sau „se uită“ poate fi folosit pentru a căuta sau a cerceta Scripturile, în timp ce cel redat prin „lucruri ușoare“ are, de regulă, o conotație negativă atunci când este folosit cu referire la cuvinte și vorbire. Termenul apare în Proverbe 26:28, unde se face o paralelă cu o limbă mincinoasă („Limba mincinoasă urăște pe cei pe care-i doboară ea și gura lingușitoare pregătește pieirea.“), iar Daniel 11:32 îl atribuie regelui nelegiuit care lingușește cu cuvinte („Va ademeni prin lingușiri“). Se pare că sensul expresiei „cei care caută/se uită după lucruri ușoare“ nu este doar acela că folosesc o vorbire măgulitoare sau alunecoasă, ci și că ei caută lucruri ușoare, calea ușoară de ieșire. Când este folosită împreună cu verbul „a căuta“ sau „a cerceta“, sensul este probabil de oameni care caută o modalitate de a face ascultarea poruncilor Scripturii mai ușoară, mai lină decât o cere o interpretare adecvată și riguroasă a acelor legi. „Căutători de lucruri ușoare“ este numele pe care comunitatea Manuscriselor l-a dat adversarilor lor, care aproape, sigur sunt fariseii. Următoarele pasaje ilustrează practica autorilor de a folosi nume de cod și epitete și arată ce a avut grupul de la Qumran de spus despre „cei care caută lucruri ușoare“. Este posibil ca termenul pentru lucruri ușoare (*halaqot*) să fie un joc de cuvinte ironic pentru termenul fariseic *halakhot* (legi).

Epitetul „cei care caută lucruri netede/simple“ apare (cu mici variații) în cinci texte de la Qumran. Potrivit *Documentului de la Damasc*, după apariția unei „rădăcini“ (la 390 de ani după ce Nabucodonosor a cucerit Iuda) și douăzeci de ani înainte ca Învățătorul Dreptății (un lider timpuriu al grupului) să apară, un dușman al noului grup a intrat în scenă. Prezentarea lui și a comunității sale ne oferă o imagine excelentă despre cum a fost perceput de către adversarii lor:

> […] când s-a ridicat batjocoritorul care a vărsat peste Israel apele minciunii. El i-a făcut să rătăcească într-o pustie fără poteci, răsturnând jos înălțimi veșnice, desființând căile dreptății și înlăturând hotarul pe care strămoșii lor îl trăseseră pentru a însemna moștenirea lor, pentru ca el să poată chema

asupra lor blestemele Legământului Său și să-i predea sabiei răzbunătoare a Legământului Său. Căci ei căutau lucrurile ușoare și preferau lucruri închipuite (Is.30:10) și au vegheat spărturile (Isaia 30:13) și au ales gâtul cel frumos (Osea 10:11???); și i-au îndreptățit pe cei nelegiuiți și i-au osândit pe cei neprihăniți, și ei au încălcat Legământul și au batjocorit Porunca. S-au strâns laolaltă împotriva vieții celor neprihăniți (Psalmul 94:21) și au urât pe toți cei care au mers în desăvârșire; i-au urmărit cu sabia și s-au bucurat de vrajba poporului. Și mânia lui Dumnezeu s-a aprins împotriva adunării lor, astfel încât El a nimicit toată mulțimea lor; și faptele lor erau urâciuni înaintea Lui. (CD 1, 14–2, 1; p. 127–128).

Disputa dintre cele două grupări a presupus, evident, legea, autorul *Documentului de la Damasc* acuzând cealaltă parte că a încălcat legământul și i-a indus în eroare pe alții pentru a-i face și pe ei să încalce Legea. Aceste acuzații demonstrează că oponenții erau evrei, oameni care ar fi trebuit să țină legământul. Acuzația că aceștia caută lucruri simple este doar o critică dintr-un lung șir de acuzații la adresa lor.

Imnurile Hodayot sau *de recunoștință* adaugă la imaginea de ansamblu încă două poezii care au fost identificate ca imnuri care ar putea proveni de la Învățătorul Dreptății. În pasajul din secțiunea 10, 31–38, poetul îi mulțumește Domnului că l-a salvat „de râvna interpreților mincinoși și de adunarea celor ce caută lucruri ușoare“ (10, 31–32; p. 258). El susține că aceștia au încercat să-l ucidă și îi numește „căutători de neadevăr“ (rândul 34; p. 259). În poemul care începe la 12, 5 se spune: „ei, învățători ai minciunii și profeți ai neadevărului, au plănuit împotriva mea un plan diavolesc, de a schimba Legea înscrisă în inima mea de Tine cu lucrurile ușoare (pe care le vorbesc) Poporului Tău“. (12, 9–11; p. 263). Adversarii sunt condamnați pentru limbajul lor mincinos, care presupunea respingerea legii revelate (înțeleasă în mod corect) pentru a accepta altceva și pentru a-i determina pe alții să facă la fel. Problema în discuție este, prin urmare, interpretarea corectă și aplicarea legii.

Câteva referiri la cei care caută lucruri ușoare apar și în alte manuscrise fragmentare în cadrul unor contexte neclare; din aceste pasaje aflăm câteva detalii despre ei. 4Q177 (Catena a) 2, 12–13 vorbește despre ostilitatea lor, în timp ce 4Q163 (4QpIsa') 23, II, 10–12 spune că ei sunt în Ierusalim și, în context, se face referire la lege.

Din aceste referințe am putea trage câteva concluzii despre „cei care caută lucruri ușoare“ (de exemplu, ei interpretează legea într-un mod opus de cel al

comunității de la Qumran, nu acceptă îndrumarea Învățătorului, îi duc pe oameni în eroare prin învățătura lor – de aceea ei vor fi pedepsiți de Dumnezeu), dar aceste caracteristici sunt prea generale pentru a le atribui acestui grup. În consecință, referințele din textul al cincilea, *Peșer* (sau *Comentariul la Naum* 4Q169, unul dintre comentariile continue linie cu linie), sunt deosebit de valoroase pentru că unele dintre ele sunt foarte aplicate.

În comentariu citim: „Unde merge leul, acolo este puiul de leu, [unde nimeni nu-i deranjează]. (Naum 2:11b). [Tâlcuit, asta se referă la Deme]trius regele Greciei, care a încercat la sfatul celor care caută lucruri ușoare, să intre în Ierusalim. [Dar Dumnezeu nu a permis ca orașul să cadă] în mâinile regilor Greciei, din timpul lui Antioh până la venirea domnitorilor din *kittim*. Dar apoi ea va fi călcată în picioare. (3–4 I 2–3; p. 474) Este foarte probabil ca Dimitrie să fie Dimitrie III Eucerus (95–88 î.Cr.), un rege al Imperiului Seleucid. El a fost invitat de unii evrei să le invadeze țara (cca 88 î.Cr.) în niște împrejurări pe care le vom examina imediat. Textul nostru îi numește pe cei care au emis această invitație neobișnuită „căutători de lucruri ușoare". Acest pasaj indică faptul că cei care căutau lucruri ușoare au fost foarte activi în problemele de politică națională la începutul secolului I î.Cr.

Următorul comentariu la Naum 2:12b („își umple] vizuinile de [pradă] și culcușurile cu ce răpise") este, pentru majoritatea experților, un argument pentru identificarea grupului celor care caută lucruri ușoare cu fariseii, pentru că menționează crucificarea într-un context istoric similar: „Tâlcuit, asta se referă la tânărul leu furios [care se răzbună] pe cei care caută lucruri ușoare și spânzură oameni de vii, […] în trecut în Israel. Datorită unui om spânzurat de viu de [un] copac, El spune, «Iată, eu sunt împotriva [ta, spune Domnul Oștirilor»"] ((3–4 i 4–8; p. 474).

Identificarea căutătorilor de lucruri ușoare cu fariseii, conform multor experți, poate fi clar demonstrată dacă comparăm ce spune *Peșer Naum* despre ei cu relatările lui Iosephus Flavius despre relația fariseilor cu Alexandru Ianeu. Alexandru Ianeu a fost un rege evreu și mare preot (103–76 î.Cr.) al dinastiei Hașmoneilor. Cele două versiuni ale povestirii pot fi găsite în cele două lucrări istorice ale lui Iosephus Flavius – *Istoria războiului iudeilor cu romanii* și *Antichitățile iudaice* –, dar acestea, cu toate că nu sunt atât de limpezi pe cât ne-am dori, totuși ne furnizează suficiente detalii pentru a

verifica dacă identificarea căutătorilor de lucruri ușoare cu farisei este corectă.

Povestea din cele două lucrări ale lui Iosephus Flavius este în mare măsură aceeași, totuși el oferă mai multe detalii în *Antichitățile iudaice*. În *Istoria războiului iudeilor cu romanii*, pasajele relevante sunt 1, 88–98 și 1, 110–14; în *Antichități*, părțile paralele sunt 13, 372–383 și 13, 398–415. În ambele lucrări, secvența istorică începe cu anunțul că, după o serie de lupte împotriva dușmanilor externi, populația evreiască și-a revărsat furia pe Alexandru, profitând de celebrarea unui sărbători când mulți dintre ei veniseră la templu. În *Antichitățile iudaice* 13, 372, unde se spune că în acea zi se celebra Sărbătoarea Corturilor, istoricul dezvăluie detalii neprezentate în *Istoria războiului iudeilor cu romanii*, relatând un incident în care mulțimea a aruncat cu fructe în marele preot Ianeu, când acesta se pregătea să slujească la altar. Nici una dintre surse nu-i numește pe adversari, ci ne spune doar că erau compatrioți evrei ai lui Ianeu. Alexandru a reușit să învingă revolta abia după ce a apelat la forțele sale mercenare, demers care a costat viața a aproximativ șase mii de evrei.

După acest incident, problemele au continuat, deoarece Ianeu, prin războaiele sale neîncetate, a epuizat resursele umane și financiare ale țării. Opoziția internă trebuie să fi fost puternică și răspândită, din moment ce, se spune că, pe parcursul a șase ani, ar fi ucis peste 50.000 de evrei (*Istoria războiului iudeilor cu romanii* 1, 91; *Antichitățile iudaice* 13, 376). Văzând că abordarea sa de a conduce cu mână de fier nu a stârnit decât și mai multă ură împotriva lui, a încercat, se presupune, tactici mai conciliante, deși rezultatul nu a fost cel sperat de el: „Dar această schimbare a concepției precum şi nestatornicia comportării sale n-au făcut altceva decât să sporească ura mulțimilor. Iar atunci când s-a interesat de cauza acestei antipatii, întrebând ce ar trebui să facă pentru a-i îmbuna pe iudei, aceştia i-au răspuns astfel: «N-ai decât să mori, cu toate că pe unul care a săvârşit atâtea ticăloşii ne va veni tare greu să-l iertăm chiar şi după ce a intrat în rândul morților!» Numaidecât aceştia l-au chemat în ajutor pe Dimitrie poreclit Akairos. Când el, nădăjduind să obțină avantaje deosebite, a răspuns bucuros chemării lor şi s-a apropiat cu trupele sale, iudeii s-au unit cu aliații lor din Sihem“ (*Istoria războiului iudeilor cu romanii* 1, 92; *cf. Antichitățile iudaice* 13, 376). Trebuie spus, din nou, că Flavius nu atribuie adversarilor lui Ianeu un nume anume; îi

numește „evreii“ pur și simplu.

Deși Dimitrie l-a învins pe Ianeu într-una din lupte, Iosephus Flavius spune că aliații evrei l-au abandonat repede pe monarhul seleucid și că lui Alexandru, care fugise din oraș, i s-au alăturat șase mii de evrei cărora, dintr-un motiv oarecare, li se făcuse milă de el. Nu știm dacă acești șase mii erau aceiași sau unii dintre soldații care se alăturaseră lui Dimitrie și apoi îl părăsiseră. Oricum, circumstanțele acestea l-au făcut pe Dimitrie să părăsească Iudeea, totuși relațiile dintre Ianeu și o parte a populației evreiești nu s-a îmbunătățit. Iosephus Flavius vorbește despre un conflict continuu, Alexandru ajungând să ucidă un număr mare de adversari, iar pe ceilalți blocându-i într-un oraș (numele lui este diferit în cele două surse): „pentru ca, după distrugerea oraşului, prizonierii rămaşi să fie aduşi la Ierusalim. Furia lui n-a mai cunoscut atunci limite, astfel încât şi-a împins cruzimea până la sacrilegiu. Căci, pironind pe cruce vreo 800 dintre captivi, chiar în centrul oraşului, a pus să li se ucidă soțiile şi copiii sub ochii lor: el însuşi asista la aceste scene golind cupe de vin şi benchetuind în mijlocul concubinelor sale. Atât de cumplită a fost spaima care a cuprins poporul, încât în noaptea următoare 8.000 de oameni din tabăra adversă au trecut degrabă dincolo de granițele Iudeii întregi, exilul acestora luând sfârşit abia după moartea lui Alexandru“ (*Istoria războiului iudeilor cu romanii* 1, 97–98; vezi *Antichitățile iudaice* 13, 380).

În *Antichitățile iudaice* Iosephus Flavius explică pe larg de ce Ianeu a răspuns cu atâta furie și cruzime. În nici una dintre cărți nu-i numește pe adversarii lui, însă în *Antichități* spune că aceștia erau printre cei mai puternici dintre rebeli. Totuși, Flavius sugerează că cruzimea lui Ianeu a fost provocată de invitația adresată lui Demetrius și a invaziei acestuia:

> Această cale de a răzbuna nedreptățile care i-au fost aduse întrece însă prin severitatea ei tot ceea ce este îndreptățită să facă cruzimea omenească, chiar dacă trebuie să recunoaştem că în luptele duse, regele a îndurat multe suferințe, punându-şi în mare primejdie viața şi domnia, iar ei nu s-au mulțumit să se războiască singuri cu dânsul, ci au chemat în ajutorul lor şi străini. În sfârşit, vinovații îl aduseseră într-o asemenea situație grea, încât el a trebuit să cedeze regelui arabilor cuceririle sale din țara moabitică şi ținutul Galaad, împreună cu fortărețele aflate acolo, pentru ca să nu se alieze împotriva lui cu iudeii, care şi aşa îi aduseseră nenumărate jigniri şi batjocuri.(*Antichitățile iudaice* 13, 381–382).

Iosephus Flavius oferă, ulterior, în *Antichități*, suficient de multe informații

pentru a-i putea identifica pe oamenii răstigniți de Ianeu cu fariseii. Pe patul de moarte, Ianeu a recunoscut că tratamentul dur față de farisei a fost cauza principală a necazurilor sale domestice și că soția sa, care urma să-i succeadă la tron, trebuia să le permită fariseilor să preia puterea și chiar să se răzbune pe trupul său, deoarece el abuzase de trupurile tovarășilor lor decedați. În text se spune despre farisei că erau nerăbdători să obțină chiar și o răzbunare tardivă pentru camarazii lor care fuseseră spânzurați.

Este foarte probabil ca măcelul în care Alexandru Ianeu a răstignit pe 800 dintre adversarii săi să fie evenimentul la care face referire comentariul la Naum, când vorbește despre spânzurarea oamenilor de vii. Dacă acest lucru este adevărat, atunci dovezile istorice de la Iosephus Flavius, combinate cu afirmația din comentariu, permit identificarea celor care caută lucruri ușoare cu fariseii, această deducție fiind mai sigură decât cele obținute din textele altor manuscrise. Fariseii au fost cei care l-au determinat pe Dimitrie să invadeze Iudeea și tot fariseii au fost cei pe care Ianeu i-a răstignit cu atât de mare cruzime. Fariseii sunt cei pe care *Comentariul la Naum* îi numește „cei care caută lucruri ușoare".

Identificarea fariseilor cu cei care caută lucruri ușoare poate fi confirmată și de alte texte din Manuscrisele de la Marea Moartă. În cel puțin unul dintre ele, se spune despre farisei că aveau o anumită interpretare a legii, o anumită poziție juridică despre care știm că ar fi avut-o. Conform *Documentului de la Damasc*, un grup care este numit „ziditorii zidului", un alt nume al fariseilor, a comis anumite încălcări ale legii printre care și desfrânarea – păcat considerat una dintre cele trei capcane ale lui Belial. Textul explică la ce se referă prin acuzația de desfrânare: „Și fiecare se căsătorește cu fiica fratelui sau a surorii sale, în timp ce Moise a spus: „Să nu descoperi goliciunea surorii mamei tale. Este rudă de aproape cu mama ta" (Levitic 18:13). Dar, chiar dacă legile incestului sunt pentru bărbați, ele se aplică și femeilor. Prin urmare, când fiica unui frate descoperă goliciunea fratelui tatălui ei, ea este rudă apropiată (a lui) (5, 7–11; p. 131). Manuscrisele interzic căsătoria nepoatei, dar, mai târziu, rabinii și, probabil, predecesorii lor, fariseii, o permit. Prin urmare, atribuind o astfel de poziție unui grup numit „constructori ai zidului", autorii Manuscriselor de la Qumran se referă la farisei.

Comparând felul în care manuscrisele vorbesc despre farisei cu modul în

care îi prezintă Evangheliile, putem observa că ambele seturi de texte sunt foarte critice la adresa lor, dar din motive diferite. În Evanghelii, ei sunt fixați pe detalii juridice, punând interpretarea tradițională a legii mai presus de problemele esențiale ale religiei; în Manuscrise sunt criticați pentru că nu pun în aplicare legea cu toată strictețea și că au căutat modalități de a nu se supune în mod corespunzător legii. Fariseii nu puteau mulțumi pe nimeni.

Poziția fariseilor cu privire la lege este o altă provocare în analiza Manuscriselor de la Marea Moartă. Sulurile vorbesc, probabil, și despre saduchei (deși nu des) și le menționează numele de cod „Manase". Grupul pare să fi fost important din punct de vedere politic (au un regat). Dar ceea ce i-a interesat pe experții în legea iudaică, într-o măsură mai mare decât aceste câteva referințe, este faptul că în literatura rabinică există un mic număr de poziții juridice atribuite saducheilor care seamănă cu pozițiile manuscriselor. De aici s-a tras concluzia că textele manuscriselor ar fi saduchene (vezi capitolul 2 C.1).

Există dovezi care demonstrează că grupul autorilor de la Qumran și saducheii aveau o abordare similară, strictă sau severă cu privire la legea lui Moise. S-ar putea spune că abordarea lor era una tradițională, în timp ce fariseii aveau o abordare mai flexibilă, mai blândă, pe care poporul o putea mult mai ușor pune în practică. Dacă lucrul acesta este adevărat, atunci nu este de mirare că fariseii erau, probabil, mai influenți în societatea evreiască decât grupul de la Qumran sau saducheii.

Chiar dacă trebuie să recunoaștem că grupul de la Qumran și saducheii aveau o poziție similară cu privire la legea mozaică, ei diferă profund în chestiuni teologice. Așa după cum am văzut, conform lui Iosephus Flavius, saducheii au negat ceea ce el numește destinul sau predeterminarea evenimentelor; însă manuscrisele indică faptul că comunitatea adoptase o teologie deterministă. Saducheii au negat că ar avea loc o înviere, în schimb ea este menționată în manuscrise. Și se presupune că saducheii au negat existența îngerilor sau spiritelor; manuscrisele conțin multe referințe la acestea. Deci, din punct de vedere teologic, grupul (grupurile) de Qumran nu erau saduchei, deși s-ar putea să fi existat asemănări în ce privește abordarea lor cu privire la lege.

O concluzie importantă este că Manuscrisele de la Qumran ne-au ajutat să

vedem mai clar că interpretarea legii mozaice era de cea mai mare importanță pentru grupările de la acea vreme și reprezenta o parte a identității lor evreiești. Aceste grupări au ajuns să aibă opinii diferite cu privire la unele chestiuni teologice, dar pozițiile lor în chestiuni juridice le-au depărtat și mai mult una de cealaltă.

NOTE BIBLIOGRAFICE

Pentru istoria comunității de la Qumran, am urmărit și modificat anumite aspecte ale schiței care a apărut în articolul meu „2 Maccabees 6, 7A and Calendrical Change in Jerusalem“, în *Journal for the Study of Judaism*, 12 (1981), pp. 52–74. Aceasta se bazează parțial pe lucrarea lui Jerome Murphy O'Connor, „Demetrius I and the Teacher of Righteousness“, în *Revue Biblique*, 83 (1976), pp. 400–420; și a lui Hartmut Stegemann, *Die Entstehung der Qumrangemeinde*, tipărită privat, Bonn, 1971.

Prezența Regelui Ionatan în 4Q448 a fost sugerată de E. și H. Eshel și A. Yardeni. Ei au publicat textul în *Qumran Cave 4 VI Poetical and Liturgical Texts*, Part 1, eds. James VanderKam și Monica Brady, *Discoveries in the Judaean Desert*, II, Oxford Clarendon Press, 1998, pp. 403–425.

Lawrence Schiffman a analizat conceptele de porunci revelate și ascunse în *The Halakhah at Qumran*, Leiden, Brill, 1975.

J.T. Milik a fost primul care a atras atenția asupra textelor calendaristice din Peștera 4 în lucrarea sa „Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea“, *Studies in Biblical Theology* 1/26, SCM, London, 1959.

Textele în legătură cu calendarul au fost publicate în Shemaryahu Talmon, Jonathan Ben-Dov și Uwe Glessmer, „Qumran Cave 4 XVL: Calendrical Texts“, *Discoveries in the Judaean Desert* 21, Oxford Clarendon Press, 2001. Vezi și lucrarea mea, *Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time*, The Literature of the Dead Sea Scrolls, Routledge, London and New York,1998.

Pentru mesianism în Manuscrise și alte texte, vezi John J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, The Anchor Bible Reference Library, Doubleday, New York, 1995.

Pentru o serie de eseuri despre aspectele centrale ale gândirii de la Qumran,

vezi John J. Collins și Robert A. Kugler, ed., „Religion in the Dead Sea Scrolls", *Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*; Eerdmans, Grand Rapids, 2000. Încă utilă este o lucrare mai veche, Helmer Ringgren, *The Faith of Qumran: Theology of the Dead Sea Scrolls*, Fortress, Philadelphia,1963.

CAPITOLUL 5
Manuscrisele și Vechiul Testament

Unul dintre domeniile de studiu la care Manuscrisele de la Marea Moartă și-au adus o contribuție importantă este textul Bibliei ebraice (Vechiul Testament) și domeniile aferente. Dacă comunitatea de la Qumran a existat din aproximativ 100 î.Cr. până în 68/70 d.Cr., sfârșitul ei s-a produs înainte ca majoritatea cărților Noului Testament să fie scrise. La momentul acela, singurele Scripturi valabile atât pentru evreii tradiționali, cât și pentru cei care credeau că Isus este Mesia, erau cărțile Bibliei ebraice și, posibil, alte câteva lucrări scrise tot de evrei. Comunitatea de la Qumran aloca timp zilnic pentru studiul Scripturilor, iar biblioteca ei includea și o serie de comentarii ale cărților biblice. Se pune deci întrebarea: ce ne-au învățat Manuscrisele despre cărțile Vechiului Testament, care erau atât de importante pentru acea comunitate? Răspunsul la această întrebare va aborda trei aspecte: textul Scripturilor ebraice; elaborarea unor cărți biblice și problema canonului.

A. TEXTUL BIBLIEI EBRAICE/VECHIULUI TESTAMENT

Manuscrisele biblice au generat foarte mult entuziasm încă din primele zile de la începerea studierii lor. Odată ce savanții s-au convins că Manuscrisele de la Qumran sunt vechi și că provin din ultimele trei secole î.Cr. și din primul secolul d.Cr., au recunoscut imediat potențialul imens al unor astfel de descoperiri pentru studierea textului biblic. Pentru a observa importanța manuscriselor pentru înțelegerea istoriei Vechiului Testament și a felului în care s-a format textul acestuia, trebuie să examinăm dovezile istorico-arheologice cu privire la formarea acestui text înainte ca sulurile de la Qumran să fi fost găsite.

1. PERIOADA BIBLIEI EBRAICE/VECHIULUI TESTAMENT

Au existat multe dezbateri cu privire la datarea diferitelor părți ale Vechiului Testament. Cercetătorii mai conservatori, evrei sau creștini, considerau că Moise a scris primele cinci cărți (Tora, Pentateuh) ale Bibliei. Chiar dacă s-ar accepta această ipoteză (deși nici o dovadă directă nu o susține), problema datei tot nu ar fi soluționată, deoarece perioada în care a trăit Moise este, de asemenea, foarte dezbătută. Cel mai des avansate perioade sunt secolele al XV-lea și al XIII-lea î.Cr. Alegerea uneia sau a alteia dintre cele două date depinde de modul de interpretare a anumitor informații biblice și dovezi arheologice. Deși mulți consideră că Moise a fost autorul Pentateuhului, mulți alții (evrei, creștini sau de altă factură) susțin că primele cinci cărți sunt compoziții a mai mulți autori la momente de timp diferite și că toți acești autori sau editori au scris la mult timp după moartea lui Moise. Potrivit anumitor cercetători care adoptă această ultimă ipoteză (numită adesea ipoteza documentară), cea mai veche dintre sursele fundamentale ale Pentateuhului a fost scrisă cândva în secolele al X-IX-lea î.Cr. iar cea mai recentă în secolele VI-V î.Cr. Este probabil – și cercetătorii admit – că unele cărți (sau părți din ele) din afara Pentateuhului, cum ar fi Amos, provin aproximativ din perioada în care profeții după care aceste cărți au fost numite activau în Israel (secolul al VIII-lea, în cazul lui Amos).

O altă dezbatere de mare interes încearcă să determine care ar fi cea mai recentă carte a Vechiului Testament și când a fost scrisă. Un candidat tradițional a fost Cartea profetului Maleahi, a cărui activitate profetică s-ar fi desfășurat în jurul anului 400 î.Cr. Mulți savanți însă cred că Daniel este cea mai recentă carte și susțin că viziunile apocaliptice din Daniel 7–12 provin din anii 160 î.Cr. Indiferent de perspectivă – că Vechiul Testament a fost scris între 1400/1200 și 400 î.Cr. sau între 900/800 și 165 î.Cr., toate cărțile lui datează din timpuri precreștine și multe dintre ele au fost scrise cu câteva secole înainte de schimbarea erelor.

2. DOVEZILE TEXTUALE ANTERIOARE QUMRANULUI

Chiar dacă cărțile Bibliei ebraice au fost scrise cu mult înainte de apariția

creștinilor sau, altfel spus, înainte de era noastră, până la descoperirea Manuscriselor de la Marea Moartă nu exista nici o copie ebraică precreștină a vreuneia dintre aceste cărți. De fapt, pe teritoriul Israelului aproape că nu se găsea un manuscris sau fragment de text care să poată fi datat în perioada aceea. Textele ebraice, despre care s-ar presupune că sunt cele mai de încredere dovezi a ceea ce au spus inițial cărțile Vechiului Testament, au fost copiate și recopiate manual de-a lungul secolelor, dar nici una dintre copiile foarte vechi nu a supraviețuit.

a. Textul Masoretic

Textul tradițional al Bibliei în limba ebraică se numește Textul Masoretic. Este un text atent adnotat al unei tradiții de secole de-a lungul căreia cuvintele sacre au fost cu meticulozitate, studiate, copiate și verificate de experții evrei. Conține două componente de bază: consoanele (aproape toate textele ebraice au fost și încă sunt scrise doar cu consoane) și vocalele, care au fost adăugate ulterior pentru a asigura citirea corectă a cuvintelor. În ciuda respectului și sârguinței cu care textul a fost transmis și îngrijit, cele mai vechi copii ale Textului Masoretic sunt Codexul Profeților din Cairo din 895 d.Cr. și Codexul de la Alep (acum parțial distrus), terminat în aproximativ 925 d.Cr. Prin urmare, dacă textul Cărții lui Daniel a fost finalizat în jurul anului 165 î.Cr., Codexul de la Alep a fost compilat la aproximativ 1.090 de ani după ce ultima carte a Bibliei ebraice a fost scrisă (Daniel, care nu este clasificat printre profeți în Biblia ebraică, nu se găsește în Codexul Profeților din Cairo). În cazul celor mai vechi cărți ale Bibliei ebraice, decalajul cronologic este, desigur, mult mai mare. În funcție de datarea cărților, putem spune că cea mai veche copie a Textului Masoretic a fost scrisă la o distanță ce variază între o mie șapte sute și peste două mii de ani de la momentul la care prima carte a Bibliei ebraice a fost compusă. Intervalul de timp dintre momentul la care o carte a fost scrisă și cea mai veche copie a ei care a supraviețuit este, evident, enormă. Într-o epocă în care orice text era copiat manual, ne putem imagina că un text, pe durata atâtor secole ar fi putut păți multe lucruri rele.

b. Septuaginta

Există un text care se găsește, în timp, mai aproape de momentul scrierii cărților Bibliei decât Textul Masoretic, dar are un alt dezavantaj – este o traducere. Cărțile Bibliei ebraice au fost traduse în greacă, începând, se pare, cu secolul al III-lea î.Cr. Informații despre traducerea celor cinci cărți ale lui Moise sunt păstrate într-o lucrare în greacă intitulată *Scrisoarea lui Aristeas*. Ea povestește cum Ptolemeu II Filadelful (283–246 î.Cr.), regele grec al Egiptului, a dat porunca și banii necesari pentru a aduce șaptezeci și doi de cărturari evrei din Israel în Egipt cu scopul de a realiza traducerea. Motivul ar fi fost acela de a face Legea lui Moise accesibilă tuturor celor care foloseau marea bibliotecă din Alexandria. *Scrisoarea lui Aristeas* conține foarte multe afirmații improbabile pentru ca cineva să o considere validă din punct de vedere istoric, dar este posibil ca momentul la care plasează primele traduceri să nu fie departe de adevăr, deoarece avem dovezi despre diferite traduceri grecești ale unor părți ale Bibliei în, aproximativ, 200 î.Cr. În următorul secol sau două, toate cărțile Bibliei Ebraice au fost traduse în greacă, această traducere primind numele de Septuaginta (70 în latină, de unde și abrevierea ei LXX), după numărul de savanți care, conform *Scrisorii lui Aristeas*, a participat la traducerea Legii lui Moise (doi, din totalul de șaptezeci și doi, sunt omiși, probabil, din motive de comoditate). Ca și în cazul Bibliei ebraice, copiile traducerii grecești, cele care s-au păstrat, sunt mult mai noi decât momentul la care a fost finalizată traducerea. Cele mai vechi copii complete sunt datate în secolul al IV-lea d.Cr., deși, după cum am menționat mai sus, există dovezi că au existat traduceri mai vechi ale diferitelor părți ale Scripturii. Totuși, chiar și așa, unele dintre copiile grecești ne apropie mai mult de momentul în care textele ebraice au fost compuse decât o fac copiile ebraice existente.

Traducerile grecești (există mai multe, toate având propriile istorii de transmitere și varietate de manuscrise) diferă uneori de Textul Masoretic. De fapt, există mii de variații între ele, dar cele mai multe diferențe sunt minore, unele nici nu ar fi observate de cititorul ocazional al Bibliei. De exemplu, în greacă articolul hotărât stă lângă un substantiv, dar în ebraică acesta poate lipsi, sau, uneori, în cele două versiuni numele apar scrise puțin diferit. Alteori diferențele dintre ele sunt semnificative. Un caz concret poate fi întâlnit în Geneza 5, care conține genealogia patriarhilor de dinainte de

Potop. Despre cei mai mulți dintre ei se spune că au trăit peste 900 de ani. Dacă se compară vârstele fiecăruia dintre ei la nașterea primului fiu, așa cum apare în cele două versiuni, ebraică și greacă, se observă că versiunea greacă vorbește, în unele cazuri, de un număr mai mare, de regulă cu peste o sută de ani. Prin urmare perioada de dinaintea Potopului din Textul Masoretic este de 1.656 de ani, în timp ce din Septuaginta reies 2.242 de ani (alte tradiții textuale au doar 1.307). Textul grec, în comparație cu textul ebraic, are o generație în plus între Adam și Avraam (Kenan este adăugat în Geneza 10:24; 11:12); de asemenea, textul grec are 151 de poeme la cartea Psalmilor, nu 150 ca acela ebraic. Cel mai important aspect la care textele ebraic și grec diferă este că au versiuni complet diferite ale unor cărți. Cel mai clar exemplu este Ieremia. Versiunea ebraică a cărții conține cincizeci și două de capitole, fiind mult mai lungă decât traducerea greacă, care reproduce un text echivalent cu doar aproximativ șapte optimi din Textul Masoretic.

Din cauza numeroaselor diferențe, mari și mici, dintre cele două se pune următoarea întrebare: care text este mai bun, cel ebraic, sau cel grec? Evident că există tendința naturală de a spune ebraica, deoarece ebraica este limba originală a aproape tuturor cărților din Vechiul Testament (doar anumite părți din Daniel și Ezra sunt în aramaică). Într-adevăr, de cele mai multe ori este preferată versiunea ebraică, deși în unele cazuri versiunea greacă este net superioară. Cu toate acestea, a spune că ebraica este superioară nu rezolvă problema variațiilor din textul grecesc (și ebraic). A făcut traducătorul o greșeală? Sau din anumite motive a inventat o versiune care i s-a părut mai bună (poate că a crezut că textul pe care îl traducea nu are sens, așa că l-a „corectat“)? Sau, ulterior, un copist a înțeles greșit textul sau l-a transcris greșit? Sau traducătorul avea în față un text ebraic diferit de textul păstrat în versiunea masoretică? Înainte de a fi găsite Manuscrisele de la Marea Moartă, existau puține elemente externe care să ne ofere posibilitatea de a obține răspunsul la întrebări de acest tip și, în felul acesta, de a determina care este cea mai bună variantă de text atunci când se discută un pasaj.

c. Pentateuhul samaritean

Un al treilea text important este Pentateuhul samaritean, Biblia completă a comunității samaritenilor. După cum indică termenul „pentateuh“, acesta

conține doar cele cinci cărți ale lui Moise. Este un text ebraic care seamănă de cele mai multe ori cu Textul Masoretic; deși diferă de acesta în aproximativ șase mii de situații, cele mai multe dintre acestea fiind chestiuni minore, cum ar fi diferite ortografii ale cuvintelor. Pentru aproximativ nouă sute din aceste șase mii de variante, Pentateuhul samaritean se potrivește cu Septuaginta. El conține, de asemenea, câteva declarații suplimentare pe care samaritenii le-au adăugat, evident, din motive ideologice pentru a da mai mare autoritate Muntelui Garizim, locul lor sfânt. Un exemplu bătător la ochi este o completare la cele două forme ale celor Zece Porunci (Exod 20 și Deuteronom 5): textul samaritean conține material suplimentar, luat din Deuteronom 27:2, 3a, 4–7 și 11:30, prin urmare porunca de a construi un altar pe Muntele Garizim (Deuteronom 27:4; această versiune spune Garizim, în timp ce Textul Masoretic spune Ebal) devine una dintre cele Zece Porunci. Se pare că Pentateuhul samaritean și-a început dezvoltarea independentă în secolul al II-lea î.Cr. Totuși, cele mai vechi copii păstrate ale acestuia sunt din Evul Mediu.

3. CONTRIBUȚIILE MANUSCRISELOR DE LA QUMRAN

Așadar, înainte de 1947, bibliștii dispuneau de trei texte: Textul Masoretic, Septuaginta și Pentateuhul samaritean, toate păstrate în copii cu mult după începutul erei noastre (adică anii d.Cr.). Manuscrisele biblice de la Qumran furnizează acum copii ale cărților biblice scrise în limba originală și care sunt datate în ultimele secole î.Cr. sau primul secol d.Cr. Acestea sunt de departe cele mai vechi copii ale cărților biblice de care cercetătorii dispun și, în majoritatea cazurilor, sunt în limba originală. Ce ne spun aceste manuscrise despre textul Bibliei ebraice?

a. Marele Manuscris al Cărții lui Isaia

Cercetătorii au avut ocazia de a studia marele Manuscris al Cărții lui Isaia, găsit în Peștera 1 (1Qlsaa, datat în aproximativ 100 î.Cr.) și de a-l compara cu Textul Masoretic. Ei au fost impresionați de rezultate. Deși Manuscrisul lui Isaia de la Qumran este cu aproximativ o mie de ani mai vechi decât cea mai veche copie care a supraviețuit din versiunea masoretică, cu excepția unor mici

detalii care rareori afectează sensul textului, cele două variante se află într-un strâns acord. O diferență interesantă apare în Isaia 6:3. În Textul Masoretic, serafimii din sala tronului ceresc strigau unii către alții: „Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul oștirilor"; în Manuscrisul de la Qumran scrie: „Sfânt, sfânt este Domnul oștirilor". În unele cazuri, Manuscrisul de la Qumran pare superior, în altele Textul Masoretic este superior. Studii comparative de felul acesta au fost repetate pentru multe alte cărți biblice bine reprezentate la Qumran. Concluzia a fost că multe dintre Manuscrisele de la Qumran aparțin aceleiași tradiții textuale ca și Textul Masoretic. Ele sunt totuși cu multe secole mai vechi și demonstrează cu câtă grijă au copiat scribii evrei acest text de-a lungul timpului.

b. Concordanța Textelor de la Qumran cu Septuaginta și diferențele față de Textul Masoretic

Însă, în unele cazuri situația este diferită. Criticii textuali au realizat un catalog cu o serie de pasaje în care Textul Masoretic și Septuaginta sunt în dezacord și în care manuscrisul ebraic de la Qumran concordă cu Septuaginta. Astfel de cazuri sunt importante pentru criticii textuali, pentru că prin aceste exemple se demonstrează cel puțin că traducătorii greci nu au inventat variantele lor de text. Ci ei traduceau un text ebraic diferit de Textul Masoretic. Asta este vizibil nu doar în cazul micilor detalii care îi interesează pe criticii de text, ci și în cazul abaterilor mai mari. Ce variantă de text este de preferat este o altă discuție. Totuși, faptul că s-a stabilit că mai multe diferențe ale Septuagintei față de Textul Masoretic reflectă variante ebraice este un rezultat semnificativ. Următoarele paragrafe oferă câteva exemple de cazuri în care un manuscris din Qumran este de acord cu unul sau mai multe variante grecești și în dezacord cu Textul Masoretic.

(1) *Exemple minore*

Un caz clar de diferență minoră provine dintr-un manuscris al Exodului. Exodul 1:5 spune câți dintre descendenții lui Iacov au intrat cu el în Egipt. Numărul lor total apare în cele trei texte în felul următor:

Textul Masoretic: 70 de oameni

Septuaginta: 75 de oameni
4QExod a: 75 de oameni

Cei familiarizați cu Noul Testament își vor aminti că, în ultima sa cuvântare, diaconul și martirul Ștefan povestește istoria israeliților și menționează că Iosif l-a chemat pe Iacov și pe toate rudele lui să vină în Egipt, 75 în total (Fapte 7:14). Un mod puțin diferit de a număra membrii familiei lui Iacov poate explica numărul menționat de Ștefan în pasajul din Faptele Apostolilor, dar copia de la Qumran arată clar că cel puțin un text ebraic conține numărul 75 pentru Exod 1:5, la fel ca Septuaginta (versiunea folosită, probabil, de autorul Faptelor Apostolilor).

Un al doilea exemplu se găsește în Deuteronom 32:8, unde Textul Masoretic spune:

> Când Cel Preaînalt a dat o moştenire neamurilor,
> Când a despărțit pe copiii oamenilor,
> A pus hotare popoarelor
> După numărul *fiilor lui Israel*.

Pentru cuvintele cu italice, majoritatea manuscriselor grecești spun „îngeri ai lui Dumnezeu", iar câteva „fii ai lui Dumnezeu". 4QDeut3 păstrează expresia „fii ai lui Dumnezeu". Aici varianta din Textul Masoretic („fiii lui Israel") poate reprezenta o schimbare motivată teologic din cauza frazei anterioare: în acest context „fiii lui Dumnezeu" se referă la ființe divine, pe care cititorul neinformat le-ar putea considera niște zei mai mici – o gândire apropiată de politeism. După cum au recunoscut recent traducătorii, varianta Septuagintei, susținută acum și de o copie a Deuteronomului de la Qumran, este de preferat, pentru că așa se poate explica mai ușor de ce ar schimba cineva „fiii lui Dumnezeu" (o expresie suspectă din punct de vedere teologic) cu „fii ai lui Israel", însă invers ar fi mult mai greu de explicat.

(2) *Exemple majore*

Manuscrisele de la Qumran demonstrează că unele texte din Septuaginta se bazează pe anumite texte ebraice în privința unor detalii minore; dar, în anumite cazuri, manuscrisele arată că lucrurile stau la fel și în privința unor diferențe majore între texte, cum ar fi versiuni ale diferitelor secțiuni sau chiar

ale unei cărți întregi.

(a) Ieremia

Am spus ceva mai sus că varianta din Septuaginta a cărții lui Ieremia este cu aproximativ o optime mai scurtă decât în Textul Masoretic. Dintre cele șase copii ale lui Ieremia recuperate din peșterile de la Qumran, unele manuscrise conțin forma mai lungă a textului, așa cum este cunoscută în Textul Masoretic, și una (cea de-a doua copie din Peștera 4) are o versiune mai scurtă, la fel ca Septuaginta. Acest ultim manuscris amintit redă, printre altele, câteva cuvinte din Ieremia 10:3–11. Acolo Septuagintei îi lipsește ceea ce în varianta ebraică apare în versetele 6–8, 10; dintr-o copie de la Qumran a supraviețuit suficient de mult text pentru a demonstra că îi lipsesc aceleași versete. Emanuel Tov de la Universitatea Ebraică din Ierusalim a oferit o traducere care indică clar cum stau lucrurile. Cuvintele tipărite cu caractere regulate sunt comune celor trei texte (Textul Masoretic, Septuaginta și 4QJerb); cele în cursive nu sunt prezente în greacă și în copia Qumran (care trebuie parțial restaurată).

> 3. Căci obiceiurile popoarelor sunt deşarte. Taie un lemn din pădure; mâna meșterului îl lucrează cu securea; 4. îl împodobește cu argint şi aur, şi ei îl țintuiesc cu cuie şi ciocane, ca să nu se clatine. 5. Dumnezeii aceştia sunt ca o sperietoare de păsări într-un ogor de castraveți şi nu vorbesc; sunt duşi de alții, pentru că nu pot să meargă. Nu vă temeți de ei, căci nu pot să facă nici un rău şi nu sunt în stare să facă nici un bine. 6. Nici unul nu este ca Tine, *Doamne*! Mare eşti Tu şi mare este Numele Tău prin puterea Ta mare. 7. Cine să nu se teamă de Tine, *Împărate al neamurilor*? Ție Ți se cuvine teama, căci între toți înțelepții neamurilor şi în toate împărățiile lor, nici unul nu este ca Tine. 8. Toți, laolaltă, sunt proşti şi fără minte, *ştiința idolilor* nu este decât deşertăciune, e lemn! 9. Ei aduc din Tarsis foițe de argint şi aur din Ufaz; meşterul şi mâna argintarului le pun în lucru; hainele acestor dumnezei sunt de materii vopsite în albastru şi în purpură, toate sunt lucrate de meşteri iscusiți. Dar Domnul este Dumnezeu cu adevărat, este un Dumnezeu viu şi un *Împărat veşnic*. Pământul tremură de mânia Lui şi neamurile nu pot să sufere urgia lui. Aşa să le vorbiți: „Dumnezeii care n-au făcut nici cerurile, nici pământul vor pieri de pe pământ şi de sub ceruri".

Conținutul versetelor care se află în Textul Masoretic, dar nu și în celelalte două versiuni (cuvintele în cursive) sugerează că variația textuală de aici nu este rezultatul unei simple neglijențe a scribului. Versetele suplimentare din versiunea masoretică (altele decât v. 8) se concentrează pe lauda Domnului, în timp ce partea din pasaj comună celor trei texte atacă idolii neamurilor. Este posibil ca varianta masoretică prezentă aici să fie produsul extinderii literare.

Dacă este așa înseamnă că textul mai scurt din greacă și fragmentul de la Qumran sunt mai aproape de original. Totuși, trebuie spus că într-un astfel de caz nu avem de-a face cu variabile care au crescut întâmplător – prin erori de copiere –, ci, probabil, cu două versiuni ale aceluiași pasaj, care au avut propriile lor istorii literare. Textele de laudă la adresa lui Dumnezeu par să fi fost adăugate intenționat de un scriitor pe măsură ce copia cuvintele lui Ieremia. Acele adăugiri nu existau în manuscrisul tradus de cărturarul care a redat acest fragment din Ieremia în greacă. Fragmentul de la Qumran confirmă acum că astfel de copii ebraice mai scurte au existat cu adevărat.

(b) Samuel

Cărțile lui Samuel sunt reprezentate de patru Manuscrise de la Qumran, inclusiv 4QSamv, care ar putea fi cel mai vechi sau al doilea cel mai vechi manuscris biblic descoperit în peșteri (din secolul al III-lea î.Cr.). Aceste copii au avut parte de o cercetare amănunțită, deoarece ele clarifică într-o oarecare măsură istoria complicată de care a avut parte textul din 1–2 Samuel în diferitele variante. Nu trebuie să intrăm acum în detaliile acestei analize, dar este interesant să examinăm textul despre David și Goliat (1 Samuel 17). Forma ebraică din Textul Masoretic conține cincizeci și opt de versete; Septuaginta are doar treizeci și trei de versete: 1–11, 32–40, 42–49 și 50–54. Secțiunea importantă care nu se găsește în greacă – versetele 12–31 – relatează că Isaia îl trimite pe David la frații săi, care erau înrolați în armata lui Saul, sosirea lui David acolo, care aude batjocura lui Goliat la adresa soldaților israeliți, răsplata promisă de regele Saul și jena fratelui său Eliab, când îl aude pe David că se laudă. Cealaltă mare diferență este la sfârșit, din versiunea greacă lipsește pasajul ciudat, prezent însă în textul ebraic, conform căruia Saul, deși până atunci îl întâlnise pe David de cel puțin două ori, totuși nu știe cine este.

Puțin material din acest capitol s-a păstrat în celelalte copii ale Cărții lui Samuel de la Qumran. Un detaliu este însă interesant. Textul Masoretic îl prezintă pe Goliat astfel: „Și a ieșit din tabăra filistenilor un luptător numit Goliat, din Gat, a cărui înălțime era de șase coți și o palmă“ (17:4). Un cot are aproximativ jumătate de metru și o palmă este o jumătate de cot, prin urmare, înălțimea lui Goliat era de aproximativ 3 metri. Într-unele din manuscrisele

grecești, Goliat se micșorează la doar patru coți și o palmă – aproximativ 2 metri (nici un text nu indică înălțimea lui David). Prima copie a Cărții lui Samuel din Peștera 4 menționează, de asemenea, statura lui Goliat la patru în privința numărului de coți. Cu toate acestea, deși manuscrisul Qumran concordă cu varianta greacă în privința acestui detaliu, se pare că nu susține textul grec mult mai scurt pentru întregul capitol. Studiul cu privire la ce formă ar fi avut manuscrisul original, dacă ar fi supraviețuit în totalitate, a ajuns la concluzia că pentru această copie s-a folosit o versiune mai lungă, cum ar fi cea din Textul Masoretic.

c. Un caz special

Un alt exemplu implică un pasaj care a dispărut, probabil, din toate copiile biblice și este acum păstrat într-un Manuscris de la Qumran. 1 Samuel 11 îl menționează pe Nahaș, regele amoniților. El s-a oferit să încheie un tratat de pace cu locuitorii israeliți din Iabeș-Galaad, cu condiția să scoată ochiul drept al fiecărei persoane din cetate. Oamenii cetății au cerut ajutor noului rege încoronat, Saul, iar acesta i-a salvat de la o tortură groaznică. Istoricul evreu Iosephus Flavius, de la care aflăm o mulțime de informații despre esenieni, a scris o lungă istorie a poporului evreu, intitulată *Antichități iudaice*. În prima jumătate a acestei lucrări găsim un rezumat al acestei povestiri biblice, inclusiv incidentul cu Nahaș. Dar el oferă mai multe informații decât textul tradițional.

> După o lună, Saul şi-a întărit autoritatea în fața tuturor datorită războiului pe care l-a purtat cu Nahaș, regele amoniților. Acesta a întreprins o expediție împotriva iudeilor care locuiau dincolo de Iordan şi le-a pricinuit multe rele, căci nu numai că le-a cucerit oraşele, ci i-a subjugat cu brutalitate şi prin născocirile sale iscusite şi viclene nu le-a mai dat posibilitatea să scape de domnia lui, chiar dacă ei ar fi dorit acest lucru. Celor care se predaseră de bunăvoie sau fuseseră luați prizonieri în război, el le scotea ochiul drept, cu intenția de a-i face inapți pentru luptă, întrucât ochiul stâng era acoperit de scut (*Antichitățile iudaice* 6, 68–71).

Textul trece apoi la episodul Iabeș-Galaad. O parte din materialul suplimentar consemnat de Iosephus Flavius a fost găsit la Qumran într-o copie a cărților lui Samuel (4QSama). Este foarte probabil ca celorlalte versiuni antice ale Bibliei să le lipsească secțiunea suplimentară, pentru că o eroare logistică sau de scriere să fi apărut la un moment dat în transmiterea

textului. Dacă vom compara Noua Versiune Standard Revizuită[8] – prima traducere a Bibliei care a încorporat paragraful suplimentar – cu orice altă traducere a sfârșitului lui 1 Samuel 10, se poate observa imediat pasajul suplimentar, deoarece este separat de context, fără număr de verset:

Acum Nahaș, regele amoniților, i-a asuprit îngrozitor pe gadiți şi pe rubeniți. El le-a scos tuturor ochiul drept și nu îi permitea lui Israel să aibă un izbăvitor. Nici unul dintre israeliții de peste Iordan nu a rămas fără ca Nahaș, regele amoniților, să-i fi scos ochiul drept. Dar au fost șapte mii de bărbați care au scăpat de amoniți și au intrat în Iabeș-Galaad.

Omiterea acestui paragraf din diferitele versiuni ale lui 1 Samuel a fost determinată de prezența a două expresii, una apare exact înaintea acestui paragraf („Dar Saul a tăcut“ 10:27), iar cealaltă imediat după aceasta („Aproximativ o lună mai târziu“; 11:1 lipsește din Textul Masoretic, dar apare în unele copii grecești). În ebraică textul celor două expresii este aproape identic. Se pare că un scrib a sărit de la sfârșitul primului la sfârșitul celui de-al doilea, și în felul acesta a omis paragraful care se afla între ele. Situația aceasta poate fi explicată și în alte feluri, dar explicația prezentată aici ni se pare cea mai probabilă. Materialul suplimentar ne-a oferit un context rezonabil pentru a înțelege mai bine ce își propusese să le facă Nahaș locuitorilor din Iabes din Galaad.

d. Teorii despre evoluția textuală

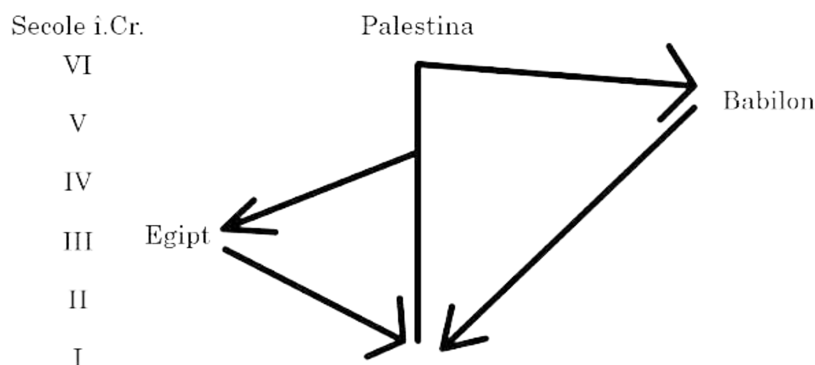
Ce trebuie să înțelegem din noile dovezi textuale de la Qumran? Cum ar trebui să evaluăm relația Manuscriselor cu celelalte versiuni antice ale Bibliei? În lumina textelor de la Qumran, experții au formulat mai multe teorii despre modul în care au luat ființă diferitele tradiții textuale ale Bibliei ebraice. În cele ce urmează vom prezenta trei.

(1) *O teorie a textelor locale*

Continuând direcția mentorului său William Foxwell Albright (care a recunoscut vechimea sulurilor încă din 1948), Frank Moore Cross de la Universitatea Harvard a avansat teza că diferitele tradiții textuale ale primelor cinci cărți ale Bibliei reprezentate de Textul Masoretic, Septuaginta, și Pentateuhul samaritean au evoluat natural în zone geografice diferite. Biblia

ebraică a fost scrisă în Palestina (sau cel puțin cea mai mare parte a ei), unde a continuat să fie studiată și copiată de-a lungul secolelor. Pentateuhul samaritean (mai puțin completările sale specific sectare) este principalul reprezentant al acestei familii palestiniene de texte. Evreii au dus textele biblice în Babilon și ulterior în Egipt – două regiuni cu mari comunități evreiești.

În fiecare dintre aceste zone, de-a lungul secolelor, din moment ce textele au fost copiate manual, au apărut variații datorită procesului și greșelilor de transcriere. Chiar dacă nu există surse despre istoria textului biblic în Babilon, este rezonabil să presupunem, spune Cross, că Textul Masoretic este rezultatul procesului prin care Biblia ebraică a trecut în cadrul comunității evreiești din Babilon. Situația este destul de diferită în ceea ce privește Egiptul, informațiile fiind mult mai numeroase aici. Septuaginta a fost realizată de evrei rezidenți în Egipt, care, începând cu secolul al III-lea î.Cr., au tradus un text ebraic pe care îl aveau la dispoziție. Textul de bază fusese adus din Palestina. Nu doar sursele noastre indică această proveniență; Septuaginta însăși o demonstrează, din moment ce ea este în acord cu Pentateuhul samaritean în multe cazuri (aproximativ 1.900) și ambele în dezacord cu Textul Masoretic. Astfel, primele cinci cărți ale Septuagintei sunt într-o mai strânsă legătură cu textul Samaritean (un reprezentant palestinian) decât cu Pentateuhul masoretic (babilonian). Exemplare ale celor trei tipuri de texte au fost aduse în cele din urmă în Palestina și au ajuns să se influențeze reciproc. Prezența celor trei tipuri de text la Qumran este dovada că versiunile babiloniene și egiptene au ajuns în Palestina anterior epocii creștine (vezi diagrama de mai sus pentru o reprezentare vizuală).



(2) *O teorie a pluralității și varietății textuale*

O a doua teorie, care poate fi asociată cu Emanuel Tov, explică lucrurile diferit. Spre deosebire de Cross, Tov consideră că nu există doar trei tipuri de texte de bază ale Pentateuhului. În schimb, el atrage atenția asupra diversității nenumăratelor manuscrise, dintre care nici măcar două nu sunt exact la fel. El consideră că au existat câteva clase de manuscrise – adică unele care erau extrem de strâns legate între ele și foarte diferite de toate celelalte; avem multe copii care diferă mai mult sau mai puțin unele de altele și care nu se încadrează foarte bine în cele trei categorii ale ipotezei lui Cross.

Tov vorbește despre cinci grupuri de texte la Qumran (trebuie notată exprimarea aceasta la Qumran), dintre care patru – grupurile 1, 3, 4, 5 – nu erau cunoscute de savanți înainte ca Manuscrisele biblice de la Marea Moartă să fie descoperite.

1. Texte scrise conform practicii speciale Qumran (adică texte cu stilurile de ortografie, formare gramaticală și scriere caracteristică textelor Qumran, dar neîntâlnită în cazul nici unui alt grup). Aceste texte tind să aibă numeroase erori și corecții și este posibil să fi fost copiate din texte care seamănă cu Textul Masoretic de mai târziu. (Nu este prezentat nici un procent.)

2. Texte protomasoretice, ale căror consoane seamănă foarte mult cu consoanele Textului Masoretic de mai târziu – 47% din manuscrisele biblice.

3. Texte presamaritene, care sunt foarte asemănătoare cu Pentateuhul samaritean de mai târziu, dar fără adăugirile speciale samaritene – aproximativ 6,5% (din manuscrisele cu cărți din Pentateuh).

4. Texte apropiate de presupusa sursă ebraică a Septuagintei. Tov consideră că manuscrisele clasificate aici nu sunt o colecție foarte unitară – aproximativ 3,3%.

5. Texte neîncadrate, care nu prezintă modele clare de acord sau dezacord cu alte texte – restul de 47%.

(Procentele nu totalizează 100%, deoarece a treia categorie este calculată doar pentru o parte dintre manuscrise.)

Din anumite puncte de vedere cele cinci grupuri ale lui Tov sunt utile, dar

problematice din alte perspective. Primul grup (texte scrise conform practicii speciale de la Qumran) nu este un tip textual, ci doar un mod de scriere găsit în manuscrisele grupate în această categorie. Procentul de manuscrise biblice care se încadrează în grupul 2 este exagerat: Tov consideră ca protomasoretice copiile aflate în acord atât cu Textul Masoretic, cât și cu Pentateuhul samaritean, dar acestea ar putea la fel de bine să fie plasate în grupul 3 (Texte presamaritene), deoarece Textul Masoretic și Pentateuhul Samaritean oferă aproape întotdeauna aceeași variantă. Prin urmare, procentul pentru grupul 3 este diminuat corespunzător; acesta conține manuscrise care sunt de partea Pentateuhului samaritean numai atunci când sunt în acord cu acesta în variantele care diferă de cele din Textul Masoretic – un număr destul de mic de variabile.

(3) *Ediții literare succesive*

Eugene Ulrich a prezentat o istorie a dezvoltării textuale care implică ceea ce el numește ediții literare succesive ale cărților individuale – o dezvoltare în etape diferită pentru fiecare carte sau set de cărți. Edițiile literare ale lucrărilor individuale s-au format atunci când un autor sau un scrib a revizuit intenționat un text în funcție de circumstanțele și de timpul său (a se vedea, de exemplu, edițiile diferite ale lui Ieremia). De multe ori, o ediție mai nouă le înlocuia pe cele vechi, dar nu întotdeauna. Ulrich numește edițiile, așa cum s-au schimbat ele de-a lungul timpului, tradiții de text, unitare datorită acordurilor lor cu privire la modelele de variante textuale. Dacă se compară edițiile cu altele disponibile, acestea sunt tipuri de text.

Fiecare dintre aceste teorii are punctele sale forte și toate indică un lucru foarte important: textele cărților biblice au avut forme diferite, care au circulat pe parcursul Antichității. Așa cum traducerile moderne ale Bibliei diferă în formulare una de cealaltă, tot așa nici copiile antice ale lucrărilor biblice nu erau identice. Uneori, diferențele pot fi considerabile. Uniformitatea textuală nu a fost o caracteristică a iudaismului din perioada celui de-al Doilea Templu. Felurite ediții de cărți puteau fi găsite în același loc (de exemplu, la Qumran). Într-adevăr, există multe variații între copii, dar, de regulă, acestea nu afectează sensul textului.

Manuscrisele găsite în peșterile de lângă Khirbet Qumran au oferit

savanților care studiază textul cărților din Biblia ebraică o mare cantitate de informații noi despre aceste cărți și despre istoria timpurie a procesului de copiere prin care acestea au trecut.

B. NOI INFORMAȚII DESPRE ISTORIA UNOR TEXTE

Manuscrisele biblice de la Qumran indică deci spre o perioadă de timp în care cel puțin unele cărți circulau în versiuni diferite, iar copiile cărților biblice aveau asociate diverse variante. Dar ele oferă mai mult, nu doar detalii de critică textuală: aceste variante – și ocazional lucrările nonbiblice – oferă o privire originală asupra dezvoltării unor cărți și a pasajelor scripturare. Ieremia ar putea fi discutat aici, dar de dragul varietății voi prezenta alte două exemple în această secțiune, unul care poate fi dedus din informațiile oferite de manuscrisele biblice, celălalt dintr-un text extrabiblic.

1. CARTEA PSALMILOR

Ar trebui să ne amintim că la Qumran au fost identificate mai multe manuscrise ale Cărții Psalmilor decât ale oricărei alte cărți a Scripturii. Aceste manuscrise conțin două versiuni ale Psalmilor. O versiune, prezentă în majoritatea copiilor, aparține tradiției Textului Masoretic. Asta înseamnă că Psalmii acestei versiuni se găsesc în ordinea și forma textului tradițional ebraic, dar și în toate traducerile moderne făcute după textul acesta. Dar forma aceasta pare să nu fi fost singura formă pe care Psaltirea a avut-o în Antichitate. Am aflat deja că în Septuaginta cartea aceasta are 151 de Psalmi, nu 150 ca în textul tradițional ebraic. Psalmul 151 a fost găsit acum printre Manuscrisele de la Qumran – în ebraică. Face parte din marele Manuscris al Psalmilor descoperit în Peștera 11 (11QPsa). În această copie, Psalmul apare la finalul cărții, la fel ca în Psaltirea grecească. Este un psalm despre David – alegerea lui de către Dumnezeu, activitatea sa de păstor și despre învingerea lui Goliat. Versiunea greacă a psalmului sună așa:

> Eram mic printre frații mei
> Și cel mai mic în casa tatălui meu;

Păşteam oile tatălui meu
Mâinile mele au făcut o harpă;
degetele mele au întocmit o liră
si cine va spune Domnului meu?
Domnul însuşi; el este cel care aude,
El a fost cel care şi-a trimis solul
şi m-a luat de la oile tatălui meu,
şi m-a uns cu uleiul lui pentru ungere.
Fraţii mei erau frumoşi şi înalţi,
dar Domnul nu a fost mulţumit de ei.
Am ieşit în întâmpinarea filisteanului,
şi m-a blestemat prin idolii lui:
Dar i-am scos propria lui sabie.
I-am tăiat capul şi am aruncat ocara poporului lui Israel.
(NRSV).

Versiunea Qumran are o formulare puţin diferită, dar acelaşi conţinut. Datorită acestui Psalm 151, manuscrisul, care în alte copii conţine o notă davidică mai pregnantă decât versiunea masoretică a Psalmilor, se încheie cu acest poem despre personajul principal al Psaltirii, David, autorul tradiţional al cărţii.

Excelentul manuscris al Psalmilor din Peştera 11 ne oferă detalii importante despre dezvoltarea cărţii Psalmilor, şi nu doar acest aspect, relativ minor, că, la fel ca versiunea greacă, conţine Psalmul 151. Experţii au discutat mult despre scopul pentru care Manuscrisul Psalmilor din Peştera 11 a fost redactat în forma aceasta. Face el parte dintr-o colecţie privată sau specială de psalmi aleşi pentru un anumit scop (de exemplu, pentru studiu de grup sau folosire individuală)? Sau colecţia aceasta de poeme poate fi pusă la acelaşi nivel cu celelalte manuscrise care atestă varianta de Psalmi cunoscută în Textul Masoretic? Ca să formulăm întrebarea diferit, a fost acest manuscris considerat o compilaţie biblică de psalmi, plină de autoritate, sau cel care a adunat poemele din copia aceasta le-a privit ca pe un fel de antologie de psalmi? O altă întrebare ar fi: cum ne putem da seama de diferenţe? Aceste întrebări apar deoarece aranjamentul şi chiar conţinutul psalmilor din acest manuscris sunt foarte diferite de orice altă versiune cunoscută în Antichitate. Cele douăzeci şi şapte de coloane care au supravieţuit conţin pasaje din următorii psalmi (folosind numerele lor masoretice; în unele cazuri, versetele lipsesc pentru că în acel loc textul s-a şters sau s-a deteriorat, nu pentru că ar

fi lipsit din manuscris):

101:1–8
102:1–2, 18–29
103:1
109:21–31
105:25–45
146:9–10
148:1–12
121:1–8
122:1–9
123:1–2
124:7–8
125:1–5
126:1–6
127:1
128:4–6
129:1–8
130:1–8
131:1
132:8–18
119:1–6, 15–28, 37–49, 59–73, 82–96, 105–120, 128–142, 150–164, 171–176
135:1–9, 17–21
136:1–16, 26b (?)
118:1, 15, 16, 8, 9, 29
145:1–7, 13–21
154 (atestat anterior doar într-o traducere a Bibliei în siriacă)
Apel (Rugăciune) pentru Eliberare
139:8–24
137:1, 9
138:1–8
Sir 51:13–20b, 30
Apostrofă pentru Sion
93:1–3
141:5–10
133:1–3
144:1–7, 15
Psalmul 155 (cunoscut doar în siriacă)
142:4–8
143:1–8
149:7–9
150:1–6
Imn pentru Creator
2 Samuel 23:7
Compozițiile lui David (singura secțiune în proză)

140:1–5
134:1–3
151

Câteva caracteristici ale manuscrisului Psalmilor sunt remarcabile în comparație cu Psaltirea obișnuită. În primul rând, ordinea este diferită. Aceasta este: 101–103, 109, 105, 146, 148, 121–132, 119, 135–136, 118, 145, 154, o nouă compoziție, 139, 137, 138, Sirah 51, un poem nou, 93, 141, 133, 144, 155, 142–143, 149–150, o compoziție nouă, 2 Samuel 23:7, o compoziție nouă, 140, 134, 151. În mod evident, acest manuscris conține câteva grupuri ordonate de psalmi, asemănătoare cu cele din Psaltirea tradițională (101–103, 121–132, 135–136, 142–143, 149–150), dar celelalte diferă foarte mult de aranjamentul masoretic. Această importantă diferență se adaugă la numeroasele diferențe textuale minore. În al doilea rând, manuscrisul Psalmilor din Peștera 11 conține nouă texte care nu se găsesc în Psaltirea Masoretică: trei erau cunoscute din alte versiuni ale Psalmilor (Psalmii 151 și 154–155), două din alte cărți (2 Samuel 23:7, ultimele cuvinte ale lui David și Sirah 51), iar celelalte patru sunt texte necunoscute anterior (Apel pentru Eliberare, Apostrofă către Sion, Imn către Creator și Compozițiile lui David). Aceste texte noi apar în a doua jumătate a manuscrisului. Unul dintre ele nici măcar nu este un poem – lista scrierilor lui David. Cum trebuie să înțelegem toate aceste elemente?

În privința manuscrisului Psalmilor din Peștera 11 ar trebui să ținem cont de câteva aspecte. În primul rând, toți psalmii care s-au păstrat provin din ultimele două cărți din totalul celor cinci care compun Psaltirea (în Psaltire, cartea întâi conține Psalmii 1–42, cartea a doua Psalmii 42–72, cartea a treia Psalmii 73–89, cartea a patra Psalmii 90–106 și cartea a cincea Psalmii 107–150 [sau 151]). În general, manuscrisele Psalmilor ne arată că pe parcursul existenței comunității de la Qumran ordinea poemelor din primele trei cărți a fost mult mai fix păstrată decât ordinea Psalmilor 90–150/151. Prin urmare, ordinea diferită din manuscrisul Psalmilor din Peștera 11, în sine, nu este un argument decisiv împotriva autorității sau originalității lui, din moment ce toți acești psalmi apar în acele părți ale Psaltirii unde fluctuația mare a ordinii este o regulă. Acest manuscris reprezintă dovada faptului că, în unele copii, ultimele două cărți ale Psalmilor au avut forme diferite. În al doilea rând, s-au

găsit și alte exemplare ale acestui tip de manuscrise ale Psalmilor – un al doilea în Peștera 11 și altul în Peștera 4. Prin urmare, textul Peșterii 11 nu ar trebui respins și considerat ca ieșit din comun. El are aliați.

Faptul că Psaltirea găsită în 11QPsa are mai multe copii crește probabilitatea ca ea să fi fost considerată, realmente, o carte oficială a Psalmilor. Manuscrisul Psalmilor ne permite să descoperim o etapă din procesul de dezvoltare a Psaltirii în care ordinea celor cinci unități (numite și cărți) și chiar unitățile patru și cinci au variat considerabil. Manuscrisul Psalmilor din Peștera 11 și celelalte copii demonstrează cât de mare a fost dezacordul Psaltirilor în privința ordinii și chiar a conținutului.

Ar fi putut o psaltire oficială să conțină o secțiune de proză de tipul „Compozițiilor lui David"? Cu siguranță, este surprinzător să găsim acest text în copia din Peștera 11, dar se poate argumenta că a fost inserată acolo pentru că făcea parte dintr-o colecție scripturară de psalmi. Figura lui David este mult mai bine conturată în manuscrisul acesta decât în Psaltirea Masoretică. Este posibil ca secțiunea aceasta inedită numită „Compozițiile lui David" să fi fost un titlu general, așa după cum mulți din psalmi poartă titluri (unele dintre acestea apar în textul de la Qumran). Titlurile acelea nu sunt poetice, după cum nici „Compozițiile lui David" nu este.

Așadar, manuscrisele Psalmilor demonstrează că o comunitate avea două variante ale Psaltirii. Asta înseamnă că până la jumătatea secolului I d.Cr. – data primului manuscris al Psalmilor din Peștera 11 – anumite părți din Psaltire nu erau definitivate. Ordinea diferită poate fi întâlnită aproape exclusiv în ultimele două cărți ale Psaltirii, primele trei părând să fi fost mult mai fixe. Din lipsă de dovezi nu putem stabili dacă în perioada aceea și alte secte iudaice foloseau mai multe variante de psaltire.

2. DANIEL 4

Cazul cărții lui Daniel este un alt exemplu. La Qumran această carte este foarte bine reprezentată, copiile ei par să fi folosit texte asemănătoare cu cel al tradiției masoretice. În versiunile antice, Daniel apare în două sau mai multe forme. Textul Masoretic are douăsprezece capitole, în timp ce Septuaginta, pe lângă acestea, mai conține și câteva completări: Suzana (uneori numerotată

capitolul 13); Rugăciunea lui Azaria și Cântarea celor trei tineri (68 de versete introduse între Daniel 3:23 și 3:24); Bel și balaurul (uneori numerotate capitolul 14). Nici unul dintre aceste pasaje suplimentare nu apare în vreun manuscris al lui Daniel de la Qumran sau în altă lucrare. Unul sau două texte par să aibă ceva similarități cu aceste pasaje, dar nici unul dintre ele nu este o copie a Suzanei, Bel și Dragonul sau a Rugăciunii/Cântecului din capitolul 3. Ele rămân atestate doar în manuscrise grecești și în traducerile dependente de versiunea greacă.

Cartea lui Daniel a fost de foarte de mare importanță pentru comunitatea de la Qumran. Au fost găsite opt exemplare ale cărții. La acestea ar trebui adăugate și alte povestiri despre Daniel, inclusiv cele patru texte din Peștera 4: 4Q243–45, considerate copii ale unui text Pseudo-Daniel, și 4Q246, care intră și el în sfera literaturii lui Daniel. Toate cele patru manuscrise fragmentare sunt scrise în limba aramaică, la fel ca unele pasaje mari din Textul Masoretic (2:4b7:28).

Deși aceste texte sunt foarte interesante, o a cincea lucrare din această categorie (4Q242) i-a fascinat pe cercetători încă de când a fost publicată în 1956. I s-a dat titlul de „Rugăciunea lui Nabonid“:

> Cuvintele rugăciunii rostite de Nabunai [Nabonid], regele din ț[ara] Babilonului, [marele] rege, [când a fost chinuit] de un ulcer diavolesc la Teiman din porunca [Celui Preaînalt]. Am fost chinuit [de un ulcer rău] vreme de șapte ani [...] și un exorcist mi-a iertat păcatele. Era evreu [dintre copiii exilați ai lui Iuda, iar el a spus]: „Povestește asta în scris [pentru slava și preamărirea] numelui [Dumnezeului celui Preaînalt“. Și am scris acesta]: „Am fost chinuit de un ulcer [diavolesc] la Teiman [din porunca celui Preaînalt]. Timp de șapte ani [m-am rugat zeilor de argint și aur, [bronz și fier], lemn și piatră și lut, pentru că [eu credeam] că ei sunt zei“ (p. 573).

Imaginea unui bărbat evreu care a avut de-a face cu un rege babilonian, pe care l-a îndemnat să-l slăvească pe adevăratul Dumnezeu după ce acesta îl pedepsise pe rege, le-a reamintit cercetătorilor, în mod evident, de o povestire relatată de Daniel în cartea care îi poartă numele. Este vorba despre Daniel 4, în care Nabucodonosor povestește cum a trăit șapte „vremuri“ ca un animal, departe de Babilon, până ce a fost repus pe tron.

Nabucodonosor (605–562 î.Cr.) a fost un important conducător neobabilonian ale cărui trupe au cucerit Iuda și Ierusalimul, au distrus templul și cetatea, au pus capăt dinastiei davidice și au dus mii de iudei în exil, la

răsărit. Este cel mai faimos conducător babilonian din toată literatura evreiască. Cartea lui Daniel relatează mai multe povestiri despre el. Dintre succesorii săi la tron, cel mai mult a domnit Nabonid (556–539 î.Cr.), un rege neobișnuit, pe care autorii antici l-au portretizat în moduri diferite. Una dintre acțiunile sale, care a atras atenția celor care i-au consemnat activitatea, a fost absența sa din capitală timp de mai mulți ani (sursele menționează șapte sau zece) pentru că rămăsese cu trupele la Teiman, în Arabia. Motivul (motivele) călătoriei sale nu sunt foarte bine cunoscute. La scurt timp după ce s-a întors în Babilon, orașul și imperiul au fost cucerite de Cirus (în 539 î.Cr.), primul conducător al Imperiului Persan.

Toate dovezile susțin ideea că Rugăciunea lui Nabonid este o reformulare iudaizată a povestirii despre inexplicabilul popas făcut de Nabonid în Teiman. În text sunt menționate atât numele regelui, cât și al cetății, iar persoana responsabilă pentru vindecarea lui este un bărbat evreu. Cercetătorii suspectau de multă vreme că Daniel 4 este o versiune evreiască a șederii lui Nabonid la Teiman. Totuși, povestirea din Daniel 4 operează câteva schimbări majore față de istoria reală a evenimentului. În primul rând, numele regelui a devenit Nabucodonosor, un rege mult mai faimos decât Nabonid; iar motivul îndepărtării sale din Babilon este cu totul altul. Schimbarea numelor regale este o trăsătură caracteristică creațiilor folclorice: unei persoane foarte cunoscute i se atribuie însușiri sau fapte ale unor oameni mai puțin cunoscuți. Atât Rugăciunea lui Nabonid, cât și Daniel 4 dau o conotație teologică experienței trăite de regele babilonian la Teiman: s-a întâmplat la porunca lui Dumnezeu. Însă cele două texte descriu acea perioadă de absență din Babilon în termeni foarte diferiți.

Apariția Rugăciunii lui Nabonid poate fi explicată în felul următor. Sursele istorice spun că regele Nabonid al Babilonului a fost plecat din capitală timp de șapte sau zece ani. Adversarii săi au văzut în comportamentul acesta o ofensă la adresa zeului Marduk și au considerat că pierderea regatului este pedeapsa lui Marduk pentru Nabonid. În scurt timp, fapta aceasta controversată a lui Nabonid a devenit celebră și a fost utilizată în adaptările teologice și folclorice ale popoarelor vasale, cum erau evreii. Rugăciunea lui Nabonid reflectă această etapă în evoluția poveștii. Când istoria lui Nabonid a fost scrisă sub forma Rugăciunii lui Nabonid, ea era încă strâns legată de acel

rege neobabilonian. Dar Dumnezeul din poveste era deja zeitatea pe care evreii o venerau. Totuși, faima lui Nabonid a dispărut curând, iar el a fost uitat de evrei, care aveau numeroase motive să-și amintească de Nabucodonosor și de ceea ce făcuse acesta Ierusalimului și Regatului lui Iuda.

Istoria mult mai puțin cunoscutului Nabonid din Teiman a fost asociată cu mult mai faimosul Nabucodonosor. Această etapă este reprezentată de Daniel 4. Adică Rugăciunea lui Nabonid prezintă o versiune anterioară a poveștii, care, în cele din urmă, și-a găsit locul în Daniel 4. Versiunea biblică a povestirii va conține o serie de schimbări. Evident, o mare parte din această reconstrucție este ipotetică, dar oferă o explicație plauzibilă pentru modul în care a apărut povestea din Daniel 4.

C. UN CANON AL SCRIPTURII

În cadrul acestei secțiuni pot fi discutate mai multe aspecte, dar accentul va fi pus pe ceea ce literatura din perioada celui de-al Doilea Templu și textele de la Qumran ne spun despre procesul parcurs de diferite grupări iudaice pentru a stabili ce cărți urmau să le formeze Biblia. Ar trebui să ne amintim că expresia „cărțile“ Bibliei este oarecum abuzivă, deoarece, în perioada celui de-al Doilea Templu, nu existau cărți în sensul modern al termenului. Textele erau citite de pe manuscrise sau suluri, iar sulurile conțineau rareori mai mult de o compoziție. Dintre manuscrisele biblice găsite la Qumran, se pare că doar câteva ar conține două cărți: 4QGen-Exoda, 4QpaleoGen-Exodl, 4QExod-Lev; 4QLev-Numa; pe lângă acestea există copii ale celor doisprezece profeți (există opt exemplare, dar nici unul nu conține fragmente din cărțile tuturor celor doisprezece profeți). Prin urmare, dacă ne gândim la o Biblie din Antichitate, trebuie să ne imaginăm o colecție de manuscrise, nu o carte care păstrează între cele două coperți o mulțime de lucrări. Trebuie spus că, probabil, puține manuscrise erau în circulație. Procesele îndelungate de procurare și pregătire a materialului de scris și de copiere a unui text au făcut ca manuscrisele să fie foarte scumpe, prin urmare puțini și le permiteau și puțini le-ar fi putut citi, chiar dacă le-ar fi avut. Colecții de manuscrise existau, probabil, în foarte puține locuri. Prin urmare, rareori cineva ar fi

putut vedea adunate într-un singur loc toate sulurile care formau colecția completă de Scripturi sacre.

1. DOVEZI DIN AFARA QUMRANULUI

Nici un text evreiesc contemporan Manuscriselor de la Marea Moartă nu folosește cuvântul canon în sensul unei liste oficiale, neschimbate, de cărți care constituie o autoritate fundamentală pentru o comunitate. Începând cu secolul al IV-lea d.Cr., creștinii folosesc termenul grecesc de „canon“ cu sensul acesta. Deși canonul nu a fost folosit mai devreme, avem motive serioase să credem că majoritatea sau toți evreii considerau că unele cărți au fost revelate de Dumnezeu și, prin urmare, aveau o autoritate specială. Nu avem dovezi pentru a spune exact ce cărți puteau fi încadrate în această categorie, de exemplu pe la anul 100 î.Cr., dar în privința unor texte există consens în lumea academică. Informațiile noastre provin dintr-un set mic de texte care aproape epuizează dovezile explicite despre dezvoltarea unei Biblii în cercurile evreiești.

a. Prologul la Sirah (Înțelepciunea lui Isus fiul lui Sirah)

Cartea de înțelepciune a lui Sirah a fost scrisă în ebraică, probabil, în 190 sau 180 î.Cr. Nepotul autorului a tradus lucrarea lui Isus fiul lui Sirah în greacă puțin după 132 î.Cr. Această traducere face parte din ceea ce protestanții numesc apocrife, dar care sunt cuprinse în Vechiul Testament catolic[9]. Textul original vorbește despre lucrările pe care Isus fiul lui Sirah le considera ca având autoritate. El poruncește supunere față de legea Celui Preaînalt și studiul înțelepciunii, profețiilor, pildelor, proverbelor și al altor lucrări asemănătoare (39:1). Înțeleptul a compus un poem lung de laudă la adresa unor oameni celebri din timpurile biblice (capitolele 44–50). Ordinea în care îi enumeră pe cei din vechime dezvăluie sursele pe care le-a folosit și ordinea în care le-a găsit: el folosește cele cinci cărți ale lui Moise, Iosua, Judecători, 1–2 Samuel, 1–2 Regi (material paralel din Cronici și Isaia), Ieremia, Ezechiel (este posibil ca Sirah 49:9 să-l menționeze pe Iov, dar textul este problematic), cei doisprezece profeți și cărțile lui Ezra și Neemia. Dacă Cronicile (și eventual Iov) ar fi eliminate din listă, celelalte ar coincide cu

ordinea cărților din Biblia ebraică. Singura diferență este că unele cărți acceptate ulterior în canon lipsesc (de exemplu, Rut, Cântarea lui Solomon, Estera). Întrucât eroii celebri din Biblie sunt modelele admirate de autor, el pare să fi atașat o autoritate deosebită cărților în care a găsit informații despre isprăvile și evlavia lor.

Primele două paragrafe din Prologul la traducerea făcută de nepotul lui Sirah conțin trei categorii de cărți în care se regăsesc marile învățături, demne de un studiu sârguincios.

> Multe învățături mărețe ne-au fost date prin Lege, Profeții și ceilalți care le-au urmat și pentru acestea ar trebui să lăudăm pe Israel pentru îndrumare și înțelepciune. Deci cei care citesc Scripturile nu trebuie doar să le înțeleagă, ci trebuie, ca iubitori de învățătură, să poată, prin cuvântul rostit și scris, să-i ajute pe ceilalți. Bunicul meu Isus, care s-a dedicat citirii Legii, a Profeților și a celorlalte cărți ale strămoșilor noștri și care dobândise o mare pricepere în înțelegerea lor, s-a simțit el însuși îndemnat să scrie ceva despre învățătură și înțelepciune, astfel încât, cei care iubesc învățarea, înțelegând și cartea sa, să poată face progrese și mai mari în a trăi conform legii.
>
> Sunteți, așadar, invitați s-o citiți cu bunăvoință și atenție și să fiți îngăduitori în cazurile în care, în ciuda muncii noastre sârguincioase de traducere, s-ar putea părea că am redat unele fraze nedesăvârșit. Căci ceea ce a fost spus mai întâi în ebraică nu are exact același sens atunci când este tradus într-o altă limbă. Nu numai această carte, ci chiar și Legea, Profețiile și restul cărților diferă mult când sunt citite în original.

La sfârșitul secolului al II-lea î.Cr., traducătorul vorbește despre o diviziune triplă (unii o consideră o diviziune dublă: Legea și Profeții, iar pe de altă parte restul scrierilor) care este sursa autorizată de înțelepciune și instruire. El exprimă această împărțire în expresii puțin diferite: (1) „Legea și Profeții/celelalte cărți"; (2) „Legea și Profeții și celelalte cărți"; (3) „Legea însăși/Profeții/restul cărților". Deși primele două categorii sunt cunoscute și explicite (chiar dacă el nu menționează clar ce cărți aparțin fiecărei categorii), a treia este foarte neclară („celelalte;" „celelalte cărți", „restul cărților"). Se poate interpreta că ultima propoziție citată sugerează că traducătorul a pus opera bunicului său pe același nivel cu cele care formează cele trei categorii („Nu numai această carte, ci chiar și Legea"). Aceeași afirmație implică, de altfel, faptul că traducerile grecești ale tuturor acestor cărți, inclusiv a bunicului său, erau deja disponibile.

b. 2 Macabei 2:13–15

O altă carte apocrifă, 2 Macabei, face o afirmație care ne-ar putea ajuta în

încercarea noastră de a afla ce cărți formau canonul literaturii ebraice. În a doua scrisoare, care apare la începutul cărții (scrisă puțin după 100 î.Cr.), locuitorii Iudeii le scriu unui anume Aristobul și evreilor egipteni (după ce menționează unele episoade biblice în care focul coboară din cer):

Şi se spuneau nu numai acestea în pomenirile lui Neemia, dar şi cum el, întemeind o bibliotecă, a adunat cele despre regi şi despre proroci şi ale lui David, şi cărțile cele trimise de regii perşi pentru dări. Asemenea şi Iuda, cărțile care s-au risipit din pricina războiului ce s-a făcut nouă, toate le-a adunat, şi sunt la noi. Dintre acestea, de vă vor trebui, să trimiteți oameni care să vi le aducă.

Potrivit autorului, Neemia a colecționat cărți (la jumătatea secolului al V-lea î.Cr.), iar Iuda a făcut același lucru (aproximativ 166–161 î.Cr.). Nu ni se spune ce presupunea această colecționare, dar lui Neemia i se atribuie strângerea anumitor tipuri de cărți: „cărțile despre regi și profeți și scrierile lui David și scrisorile împăraților despre jertfele de bunăvoie“. Este foarte tentant să considerăm că această listă face referire la cărțile istorice și profetice (Iosua, Judecători, 1–2 Samuel, 1–2 Regi și profeții), Psalmii și Ezra (care conține scrisori regale care au de-a face cu jertfele din Templu). Totuși, autorul nu este explicit.

c. Filon, *Despre viața contemplativă* 25

Filon a fost un filozof evreu care a trăit în Alexandria Egiptului, din aproximativ 25/20 î.Cr. până în jurul anului 50 d.Cr. În tratatul său *Despre viața contemplativă*, el descrie un grup evreiesc din Egipt numit *therapeutae* – terapeuții. Ei au fost de mare interes pentru cercetătorii Manuscriselor de la Marea Moartă, pentru că au o serie de caracteristici comune cu esenienii. Filon spune despre ei:

> În fiecare casă există o cameră sfințită care se numește sanctuar, sau un dulap, și închiși în aceasta sunt inițiați în tainele vieții sfințite. Ei nu iau nimic în ea, nici băutură, nici mâncare, nici alte lucruri trebuincioase pentru nevoile trupului, ci legile și oracolele rostite prin gura profeților, și Psalmii și orice altceva care încurajează și desăvârșește cunoașterea și evlavia.

Filon pare să fie familiarizat cu categoriile de texte menționate de nepotul lui Isus fiul lui Sirah: expresia lui Filon, „legile“ și „oracolele… profeților“ este foarte asemănătoare cu exprimarea „Legea și profeții“ folosită de nepotul lui

Isus fiul lui Sirah:, în timp ce „Psalmii și orice altceva“ a lui Filon ar putea corespunde cu traducătorul Înțelepciunii, care se exprimă și mai puțin limpede, spunând „ceilalți“. Faptul că „Psalmii“ sunt menționați înainte de „orice altceva“ poate indica faptul că Psaltirea a fost considerată cea mai importantă sau cel puțin prima dintre lucrările celelalte, neprofetice.

d. Luca 24:44

Într-un pasaj din Luca, care nu are echivalent în celelalte Evanghelii sinoptice, autorul înfățișează o scenă în care Isus, după înviere, se arată celor unsprezece ucenici ai săi, apoi celor doi ucenici în drumul spre Emaus și altor prieteni. El reușește să-i convingă că nu este o fantomă mâncând niște pește în prezența lor, și le spune: „Iată ce vă spuneam când încă eram cu voi, că trebuie să se împlinească tot ce este scris despre Mine în Legea lui Moise, în Proroci şi în Psalmi“. Intenția lui Isus este să arate că toate Scripturile vorbeau despre suferința, moartea și învierea lui Mesia. Textul spune mai departe: „Atunci le-a deschis mintea, ca să înțeleagă Scripturile“ (v. 45). Isus a reușit să le atragă atenția asupra tuturor Scripturilor numind trei categorii: Legea lui Moise, Profeții și Psalmii. Este posibil ca termenul psalmi să includă mai mult decât cartea cu acest titlu, chiar dacă nu avem nici o dovadă că scriitorul lui Luca s-a referit la ea în sensul acesta extins.

e. Matei 23:35

Unii cercetători consideră că felul în care Isus vorbește despre istoria continuă a martiriului neprihăniților sugerează că prima (Geneza) și ultima (2 Cronici) carte din Biblia ebraică ocupau deja acele poziții în listele oficiale de la sfârșitul secolului I d.Cr., atunci când Evanghelia după Matei a fost scrisă. Textul spune: „ca să vină asupra voastră tot sângele nevinovat care a fost vărsat pe pământ, de la sângele neprihănitului Abel până la sângele lui Zaharia, fiul lui Barachia, pe care l-ați omorât între Templu şi altar“. Isus menționează aceste două exemple: moartea lui Abel, consemnată în Geneza 4:8, în timp ce moartea lui Zaharia, fiul lui Iehoiada, apare în 2 Cronici 24:20–22 (Biblia nu relatează martiriul unui Zaharia, fiul lui Barachia; Zaharia, fiul lui Barachia, este profetul ale cărui cuvinte apar în cartea biblică cu același nume). Susținătorii teoriei conform căreia cuvintele lui Isus au o

semnificație canonică sunt de părere că Isus a ales aceste exemple din prima și din ultima carte din Biblie pentru a sugera că un astfel de comportament este prezent pe tot parcursul Scripturilor. Acest argument are o oarecare plauzibilitate, pentru că Isus explică, într-adevăr, că alege cazuri de la început și de la sfârșit („tot sângele nevinovat [...] de la [...] până la"). Dacă ar fi dorit să găsească exemple din cele mai vechi și cele mai recente perioade ale cronologiei biblice, nu l-ar fi ales pe Zaharia, pentru că au existat ulterior alte cazuri (de exemplu, Ghedalia în 2 Regi 25:22–26). Dar, chiar dacă ar fi să acceptăm această teorie, textul din Matei nu ne spune ce cărți se aflau între Geneza și 2 Cronici.

f. 4 Ezra 14:23–48

4 Ezra, o carte în ebraică ce nu se află printre Apocrife, ci este consideră pseudoepigrafă, a fost scrisă după anul 70 d.Cr., anul în care romanii au distrus Ierusalimul și Templul. Conține o lungă meditație despre problemele importante apărute în urma distrugerii. Potrivit autorului, în urma distrugerii, Scripturile s-au pierdut, de aceea trebuie din nou revelate, dacă Israel vrea să beneficieze de îndrumarea lor. Ezra, presupusul erou al cărții, s-a rugat ca Duhul Sfânt să-l inspire pentru a nota tot ce fusese consemnat în Legea (folosită în sens mai general pentru toată Scriptura) lui Dumnezeu. El a pregătit materiale pentru scris, a băut o băutură puternică și, cu spiritul și gura relaxate, a dictat celor cinci scribi, fără pauză, timp de patruzeci de zile mozaice, nouăzeci și patru de cărți.

> Iar când cele patruzeci de zile s-au sfârșit, Cel Preaînalt mi-a vorbit și a zis: „Fă cunoscute oamenilor cele douăzeci și patru de cărți pe care le-ai scris mai întâi, ca să le citească cei vrednici și cei nevrednici; dar păstrează cele șaptezeci care au fost scrise la sfârșit, ca să le dai înțelepților din poporul tău. Căci în ele se găsește izvorul înțelegerii, fântâna înțelepciunii și râul cunoașterii". Și așa am făcut (14:45–48).

Multe lucruri pot fi înțelese din cele câteva cuvinte. Numărul douăzeci și patru este o enumerare a cărților din Biblia ebraică/Vechiul Testament (modelată după cele douăzeci și patru de litere ale alfabetului grec). Prin urmare, este foarte probabil ca autorul să se refere la întreaga Biblie ebraică atunci când vorbește despre cele douăzeci și patru de cărți pe care Ezra le-a scris mai întâi. Faptul că au fost scrise la început le conferă o prioritate

literală, dar sunt destinate unui public general („celor vrednici și nevrednici“), nu doar celor neprihăniți. Care sunt totuși cele șaptezeci de cărți scrise mai târziu, dar destinate unui public exclusiv, cele prezentate ca surse de înțelegere, înțelepciune și cunoaștere? Se pare că autorul le oferă un statut superior față de primele douăzeci și patru, adică de cărțile scripturare. Este posibil ca numărul șaptezeci să fie unul general, care exprimă convingerea scriitorului că mult mai multe cărți sunt inspirate, nu doar cele douăzeci și patru din Scripturi, dar este necesară o expertiză specială pentru a le interpreta corect. Cel puțin, autorul nu a restrâns scrierile inspirate la cele douăzeci și patru găsite în Biblia ebraică.

g. Iosephus Flavius, *Împotriva lui Apion* 1, 37–43

Istoricul iudeu a scris *Împotriva lui Apion* în anii 90 d.Cr. În lucrarea aceasta el a apărat veridicitatea scrierilor antice ebraice în care se putea citi istoria poporului său și a pus aceste însemnări în contrast cu cele ale grecilor, care se contraziceau una pe alta.

> Cărțile noastre, cele care sunt recunoscute, nu sunt decât douăzeci și două și conțin însemnări de la începutul lumii.
> Dintre acestea, cinci sunt cărțile lui Moise, care cuprind legile și istoria tradițională de la nașterea omului până la moartea dătătorului legii. Această perioadă este ceva mai scurtă de trei mii de ani. De la moartea lui Moise până la Artaxerxe, care i-a succedat lui Xerxe ca rege al Persiei, profeții care au urmat lui Moise au scris istoria evenimentelor din timpurile lor în treisprezece cărți. Celelalte patru cărți rămase conțin imnuri către Dumnezeu și precepte pentru comportamentul omului.
> De la Artaxerxe până în vremea noastră, istoria a fost complet scrisă, dar s-a considerat că nu a ajuns la nivelul însemnărilor anterioare, din cauza dereglării liniei exacte de succesiune a profeților (1, 38–41).

Numărul douăzeci și doi este un alt mod de numărare a cărților din Biblia ebraică (bazat, probabil, pe alfabetul ebraic, care are douăzeci și două de litere). Cărțile lui Moise sunt ușor de recunoscut în descrierea lui Iosephus Flavius – de la Geneza la Deuteronom, în al cărui ultim capitol este relatată „moartea dătătorului Legii“. „Profeții“, în stilul evreiesc obișnuit, sunt atât lucrările istorice, cât și cele strict profetice (Iosua–Regi, Isaia–Maleahi). Menționarea lui Artaxerxe ca punct final al succesiunii profetice este o sugestie evidentă că Ezra și Neemia sunt incluși în aceste texte profetice, deoarece el este ultimul conducător persan numit în aceste texte. Cele

treisprezece cărți pot fi: Iosua, Judecătorii, 1 Samuel, 2 Samuel, 1 Regi, 2 Regi, Ezra–Neemia (o carte?), Estera, Isaia, Ieremia, Ezechiel, Daniel și cei doisprezece profeți (mici, o carte). Cele „patru cărți rămase“; care conțin „imnuri și precepte“, includ, probabil, Psalmi și Proverbe, posibil Iov și Ecclesiastul.

Aceste șapte texte vorbesc cel mai concret despre istoria canonului. Din aceste texte am aflat că autorii lor împărțeau cărțile sacre în trei categorii: Legea, Profeții și restul scrierilor, dintre care cea mai cunoscută era cartea Psalmilor. O serie de alte texte care nu au fost analizate aici menționează doar două categorii: Legea și Profeții. Doar 4 Ezra și Iosephus Flavius precizează care este numărul cărților (aparent ambele se armonizează cu numărul de litere din alfabet), dar Iosephus Flavius este singurul care oferă suficiente indicii care să-i permită cititorului să determine toate cele douăzeci și două de cărți. Totuși, nu se știe exact care sunt cărțile la care fac referire toți cei șapte autori citați mai sus. Include vreunul dintre ei, de exemplu, Cântarea lui Solomon între cărțile sacre? Desigur, ei sunt în mare măsură de acord cu privire la un nucleu de cărți (lege și profeți, Psalmi și poate și altele), dar consensul cu privire la toate detaliile acestui canon nu este deloc evident din aceste surse. De asemenea, nu trebuie uitat că iudaismul a avut, de-a lungul timpului, mai multe grupări religioase care au fost discutate în textele citate mai sus. Probabil că fariseii și saducheii nu erau de acord în privința canonicității unora dintre cărți și este posibil ca asta să fi fost valabil și în cazul altor grupări. Nu știm când s-au finalizat disputele din cadrul comunităților evreiești cu privire la canon. Se spune că un așa-numit Consiliu de la Jamnia – o adunare rabinică – a luat decizia finală în jurul anului 90 d.Cr. Dar experții contemporani în chestiuni canonice au infirmat această teorie și au subliniat că singurele discuții canonice ale participanților de la Jamnia aveau ca obiect o carte sau două (Estera, de exemplu) și dacă acestea trebuiau sau nu considerate biblice. Nu avem nici o dovadă că rabinii de la Jamnia au stabilit un canon sau au emis vreun decret cu privire la un astfel de canon. O anumită incertitudine cu privire la cărți de tipul Estera și Cântarea lui Solomon pare să fi continuat mult după 100 d.Cr.

2. DOVEZILE DE LA QUMRAN

Textele disponibile înainte de 1947 aruncă o lumină, oricât ar fi ea de vagă, asupra creșterii unui canon al Scripturii, dar au lăsat și multe probleme nerezolvate. A fost oare posibilă adăugarea de cărți la Scriptură în ultimul secol î.Cr. și secolul întâi d.Cr. și, dacă da, a fost adăugat ceva? Sau procesul de stabilire a unui canon a presupus doar eliminarea unor cărți (cum ar fi Sirah) dintr-un nucleu solid, pe care toți l-au acceptat? Erau toți evreii de acord cu ceea ce spuneau textele citate mai sus, sau autorii reflectă opiniile unor grupuri mai mici (sau chiar unele opinii private)? O întrebare și mai relevantă pentru scopul nostru ar fi aceasta – au adus textele de la Qumran vreo contribuție la clarificarea istoriei tulburi a dezvoltării canonului? La ultima întrebare putem răspunde: Manuscrisele aduc mai multe contribuții, dar totodată ridică întrebări noi. Despre unul dintre manuscrise – *Unele Cărți ale Torei* (4QMMT) – s-a crezut că menționează o împărțire triplă a cărților, care ar trebui deja să ne fie foarte familiară: „[Și în plus] noi [v-am scris] că trebuie să înțelegeți Cartea lui Moise și Cărți[le pr]ofeților și a lui Davi[d și toate evenimentele] din orice veac“. (C 9–10; p. 227).

Totuși, Eugene Ulrich a argumentat foarte convingător că interpretării complete a acestui text conservat fragmentar îi lipsește o bază fermă în manuscris. Cuvintele traduse prin „Cartea lui Moise“/„și Cărți [le Pr]ofeților și a lui David[d…]“ sunt situate pe trei bucăți separate (4Q397 fragmentele 18, 17 și 15). Întrebarea este dacă aparțin aceluiași manuscris în ordinea aceasta. Fragmentul 17, care este mic și are doar cuvintele „în Carte“, nu poate fi localizat foarte sigur. În consecință, afirmația că 4QMMT atestă cele trei diviziuni de cărți – Moise, Profeți, David – se bazează pe un fundament nesigur.

a. Criterii

Prima chestiune de rezolvat este stabilirea unor criterii prin care să se poată stabili în ce fel qumraniții considerau că o carte este canonică. Nici unul dintre Manuscrisele de la Marea Moartă nu afirmă categoric că un document este canonic, pentru că nu se folosește nici un cuvânt echivalent. Nu este clar nici dacă a existat un cuvânt corespunzător termenului nostru de Biblie. În locul unor astfel de criterii, suntem nevoiți să adunăm indicii pentru a afla dacă despre o carte se credea că are o autoritate specială. O modalitate de a

face acest lucru este de a verifica dacă este citată sau numită o autoritate, și cum este citată. De exemplu, „așa spune Domnul“ este un indicator foarte bun. Un alt mod este să vedem cum se prezintă lucrarea pe sine. Dacă un text de la Qumran citează din cartea X și o consideră autoritate, iar cartea X se prezintă ca fiind o revelație de la Dumnezeu, înseamnă că avem de-a face, în mod cert, cu o carte pe care autorul de la Qumran o consideră autoritate. Un alt criteriu este dacă o carte X este sau nu subiectul unui comentariu de tip *peșer*, adică lucrări ai căror autori văd în textul profetic planul lui Dumnezeu pentru ultimele zile. Este improbabil ca cineva să comenteze o carte în stilul *peșer* dacă crede că este doar o carte bună de citit și nu are nimic ieșit din comun. De asemenea, nu trebuie uitat că unele comentarii pot conține interpretări inspirate transmise de Învățător; dacă da, ar fi revendicat o autoritate specială.

b. Cărți cu autoritate

Folosind criteriile de mai sus, putem identifica o serie de cărți care au fost considerate ca având autoritate extrem de mare la Qumran.

1. *Cărți citate ca autoritate*

În corpusul de la Qumran întâlnim citate din multe cărți biblice, dar nu din toate. Cuvintele lor sunt uneori introduse prin formule de tipul „căci așa a fost scris“. Totuși, trebuie precizat că astfel de introduceri apar și în cazul unor cărți care nu au ajuns să facă parte din Biblia ebraică (vezi mai jos b.2).

O analiză rapidă a textelor de la Qumran păstrate integral ne oferă o imagine brută, dar destul de precisă, a cărților despre care se credea că aveau cea mai mare autoritate. *Manualul comunității* (cel mai bine păstrat în 1QS), *Documentul de la Damasc* (CD), *Manualul războiului* (1QM), *Florilegium* (4QFlor), *Testimonia* (4QTestim) și *Textul Melchisedec* (2QMelch) citează ca autoritate din următoarele cărți, care, în cele din urmă, au ajuns să formeze Biblia ebraică (cărțile sunt enumerate în ordinea lor întâlnită în multe Biblii ebraice; liniile trasate separă cele trei diviziuni majore: Legea, Profeții, Scrierile):

Geneza CD
Exod 1Qs, CD (2), 4 QFlor, 4 QTestim

Levitic CD (4), 11QMelch (2)
Numeri CD (4) 1QM, 4QTestim
Deuteronom CD (8), 4QTestim (2), 11QMelch

Iosua 4QTestim
Judecători
1–2 Samuel CD (?), 4QFlor (2)
1–2 Regi
Isaia 1QS (2) CD (6), 1QM, 4QFlor, 11QMelch (3)
Ieremia
Ezechiel CD(3), 4QFlor
Osea CD(3)
Ioel CD
Amos CD (2), 4QFlor
Obadia
Iona
Mica CD (4)
Naum CD
Habacuc
Țefania
Hagai
Zaharia CD
Maleahi CD, 4QFlor, 11QMelch (3)

Psalmi 4QFlor (2), 11QMelch (3)
Proverbe CD
Iov
Cântarea lui Solomon
Rut
Plângerile
Ecclesiastul
Estera
Daniel 4QFlor, 11QMelch
Ezra
Neemia
1–2 Cronici

Documentul de la Damasc citează cele mai multe pasaje biblice, dar și celelalte texte au suficiente citate pentru ca analiza aceasta să fie reprezentativă. Concluzia studiului este instructivă: toate cărțile Legii sunt citate extensiv, dar Isaia este cea mai citată carte a Bibliei, iar alături de Isaia și alte cărți sunt demne de menționat (Ezechiel, Osea, Amos, Mica, Zaharia și Maleahi). Cărțile istorice sunt foarte rar folosite, iar cele mai scurte cărți

profetice și majoritatea Scrierilor (în afară de Psalmi, Daniel și Proverbe) nu sunt citate deloc. În mod surprinzător, Ieremia nu este citat ca autoritate, deși *Documentul de la Damasc* (col. 8) îl menționează, iar textele care se ocupă de Ieremia apar în Peștera 4. Absența altor cărți din listă nu înseamnă că acestea erau neimportante sau că scriitorii nu au vrut să facă referire la ele. Înseamnă doar că ele nu sunt citate în sprijinul argumentelor elaborate de acești autori. În afară de citatele din Cartea Proverbelor, doar Psalmii, cea mai populară carte biblică de la Qumran, și Daniel, de asemenea, foarte bine studiat la Qumran, sunt singurele cărți citate din întreaga secțiune a Scrierilor. Faptul ne sugerează că, dacă un scriitor încerca să găsească sprijin solid pentru argumentul lui, cele mai mari șanse erau ca el să folosească mai degrabă Legea și Profeții decât Scrierile.

Câteva dintre formulele care introduc citatele merită menționate. *Documentul de la Damasc*, coloana 3 citează Deuteronomul 9:23 prin cuvintele „El le-a spus". În continuare, „El" este identificat ca „Făcătorul lor". Documentul Damasc 6, 13 citează din Maleahi 1:10 și îl introduce prin expresia „după cum a spus Dumnezeu". Aceeași lucrare (19, 11–12) are un pasaj din Ezechiel, însoțit de propoziția „pe care [El] a spus-o prin mâna lui Ezechiel" – unde „El" este în mod evident Dumnezeu (în traducerea lui Vermes „Dumnezeu" este subiectul). *Documentul de la Damasc* 8, 9–10 citează cuvinte din Deuteronom 32:33 folosind expresia „despre care Dumnezeu a spus". Într-un poem adresat lui Dumnezeu, autorul *Manualului războiului* (col. 11) consideră Numerii 24:17–19 și Isaia 31:8 ca fiind revelația lui Dumnezeu.

În continuare, ar trebui să ne amintim că pentru autorii de la Qumran mai multe cărți biblice au fost subiectul comentariilor: Isaia (6 comentarii), Psalmi (3), Osea (2), Mica (2), Țefania (2), Naum (1) și Habacuc (1). Deci s-ar putea adăuga și Țefania și Habacuc pe lista lucrărilor ale căror texte aveau în mod clar autoritare la Qumran.

Cel puțin despre cărțile care au slujit ca Scriptură la Qumran, putem spune că se prezintă explicit ca revelație divină (cărțile profetice, de exemplu) sau că au cantități substanțiale de material identificate ca fiind cuvintele lui Dumnezeu (cărțile Legii, cărțile istorice).

Dacă s-ar folosi și alte criterii, atunci ar trebui adăugate și alte cărți pe listă.

De exemplu, unii au spus despre cartea Cronicilor că a fost, probabil, considerată la Qumran ca fiind scripturară, din moment ce grupul a acceptat împărțirea preoților în douăzeci și patru de schimburi, așa cum este stipulat în 1 Cronici 24:7–18. Totuși, în cazul acesta concluzia poate să fie falsă, deoarece cele douăzeci și patru de grupuri deveniseră cu siguranță tradiționale până la momentul redactării manuscriselor (*Manualul războiului* 2, 2 vorbește despre douăzeci și șase de schimburi, nu despre douăzeci și patru).

(2) *Alte cărți cu autoritate*

Deși multe dintre cărțile devenite ulterior biblice au fost considerate scrieri cu autoritate la Qumran, iar unele nu, este posibil ca unele texte din manuscrisele găsite să fie considerate revelate și, prin urmare, cu autoritate specială. În această secțiune, voi argumenta că, ținând cont de criteriile enumerate mai sus, unele lucrări, cum ar fi *1 Enoh*, *Cartea Jubileelor* și *Manuscrisul Templului*, ar putea fi incluse printre lucrările scripturare pe care comunitatea Qumran le-a păstrat.

(a) *Cartea Jubileelor*

Fragmente din paisprezece sau chiar cincisprezece copii ale *Cărții Jubileelor* au fost găsite în cinci Peșteri la Qumran. Asta demonstrează cât de importantă era lucrarea aceasta pentru comunitate. Cu un total de paisprezece sau cincisprezece copii ea se situează în spatele Psalmilor, Deuteronomului, lui Isaia, Genezei și Exodului printre cărțile biblice. În plus, *Cartea Jubileelor* se numește pe sine, în mod explicit, revelație divină. Cadrul cărții este Muntele Sinai. Dumnezeu îl cheamă pe Moise pe munte în a șaisprezecea zi a lunii a treia (*cf.* Exod 19:1), și acolo îi prezintă trecutul și viitorul lui Israel. Cartea conține fie cuvintele lui Dumnezeu revelate în mod direct (capitolul 1), fie mesajul pe care un înger al prezenței Sale i-l dictează lui Moise de pe tablele cerești. În consecință, indiferent de modul de întrebuințare a cărții, cititorul este pus față în față cu pretenția de inspirație a textului.

Cartea Jubileelor este, de asemenea, citată în documentele de la Qumran ca autoritate. *Documentul de la Damasc* 16, 2–4 (p. 137) spune: „În ceea ce privește stabilirea exactă a timpului când Israel va fi ignorant, iată că este lămurit foarte bine în *Cartea împărțirilor timpului în jubilee și în săptămâni*".

Titlul cu caractere italice al cărții este numele dat *Cărții Jubileelor* în mai multe surse antice, inclusiv textul propriei cărți. Pentru scriitorul *Documentului de la Damasc*, *Cartea Jubileelor*, care pretinde a fi revelată, este locul cel mai potrivit în care poate găsi afirmații exacte cu privire la perioadele istorice. Faptul că este folosit cuvântul *peruș* („stabilirea exactă") este probabil foarte important: în altă parte acest termen este asociat cu cărțile biblice. Termenul tradus „precizat concret" este folosit în primul rând al aceleiași coloane în legătură cu Legea lui Moise.

Documentul de la Damasc poate argumenta o altă poziție cu ajutorul *Cărții Jubileelor*. În coloana a zecea, limitele de vârstă pentru judecători sunt definite între douăzeci și cinci și șaizeci de ani. „Nimeni peste vârsta de șaizeci de ani nu va ocupa funcția de judecător al Adunării, «pentru că omul a păcătuit, zilele lui s-au scurtat și, în focul mâniei Lui împotriva locuitorilor pământului, Dumnezeu a rânduit ca înțelegerea lor să se îndepărteze de la ei chiar înainte de împlinirea zilelor lor»" (10, 7–10; p. 139). Probabil autorul avea în minte Jubilee 23:11, deși nu îl citează exact.

Un alt posibil apel la *Cartea Jubileelor* ca autoritate apare în manuscrisul 4Q228 care folosește o parte din limbajul tipic *Cărții Jubileelor*: „căci așa este scris în împărțirile zilelor". În altă parte, fragmentul are alte două referiri la „împărțirea timpului său", ambele putând fi aluzii la *Cartea Jubileelor*.

Pentru a rezuma analiza cu privire la *Cartea Jubileelor*: ea apare la Qumran în mai multe exemplare decât toate cărțile biblice, cu excepția celor cinci atribuite lui Moise; se numește pe sine revelație divină și se face referire la ea ca autoritate cam în trei locuri din literatura qumranită. În plus, alte câteva texte au fost numite „Pseudo-Jubilee" deoarece folosesc un limbaj sau concepte asemănătoare *Cărții Jubileelor* (4Q225–227), deși se îndepărtează într-o oarecare măsură de aceasta. Așadar, în cadrul comunității de la Qumran *Cartea Jubileelor* are toate trăsăturile unei cărți cu autoritate, mai puțin aceea de a avea un comentariu bazat pe ea. Această lucrare a devenit, mai târziu, canonică pentru unele grupări creștine, inclusiv pentru Biserica Etiopiană (Abisiniană). Aprecierea mare de care se bucura în Etiopia a făcut ca originalul ebraic să se păstreze foarte bine, iar traducerea ei în greacă să dispară. O chestiune complicată cu privire la statutul Jubileelor la Qumran este că manuscrisul 4Q252 (Comentariul la Geneza A) arată că nu fiecare

detaliu al cronologiei Jubileelor despre Potop a fost acceptat în toate documentele importante de la Qumran. Mai mult decât atât, unele texte calendaristice descriu schematic calendarul lunar, calendar pe care Jubileele îl condamnă. În consecință, în timp ce majoritatea elementelor demonstrează că textul Jubileelor a fost o sursă foarte apreciată, nu toți autorii de la Qumran acceptau întregul conținut.

(b) *1 Enoh*
Am precizat deja (capitolul 2 B.2, a) în analiza textelor găsite în peșteri, că mare parte din lucrarea *1 Enoh*, care este compusă din cinci secțiuni, a fost găsită în Peștera 4. Din păcate, a doua broșură, *Asemănările* lui Enoh, nu a fost găsită până în prezent. În schimb, un text numit *Cartea Uriașilor* pare să fie în strânsă legătură cu celelalte unități enohice și poate chiar să fi fost copiată, ca și altele dintre acestea, pe același manuscris. Șapte copii conțin părți din trei unități enohice, alte patru păstrează secțiuni ale *Cărții astronomice* a lui Enoh și nouă sau zece (câte una din Peșterile 1, 2 și 6 și șase din Peștera 4) redau *Cartea Uriașilor*. Dacă le considerăm pe toate ca fiind parte a unei (posibil a două) lucrări mai mari, numărul de copii este de douăzeci – un număr total foarte mare comparativ cu orice lucrare de la Qumran. Această lucrare, atât de generos reprezentată în peșteri, spune, la rândul ei, pe tot parcursul textului, că a fost revelată. Enoh spune de mai multe ori că scrierile sale sunt rezultatul unor viziuni pe care îngerii lui Dumnezeu sau chiar Dumnezeu, i le-au transmis. Unele din informațiile lui Enoh provin de la tăblițele cerești, cum se întâmplă și în *Cartea Jubileelor*.

Textele de la Qumran nu numesc *1 Enoh* ca sursă inspirată sau revelată, decât dacă cineva interpretează pasajul din Jubilee 4:17–24 în felul acesta. Autorul *Cărții Jubileelo*r cunoaște în mod cert cărțile lui Enoh, pentru că, în aceste versete, el rezumă conținutul lor și le urmărește până la revelația îngerească. Dar *Cartea lui Enoh* a fost folosită de alte texte de la Qumran ca sursă principală pentru niște scopuri asemănătoare. *Cartea Jubileelor* și o serie de texte de la Qumran folosesc așa-numita poveste a Veghetorilor, care pare să-și aibă originea în *1 Enoh* 1–36, numită aici *Cartea Veghetorilor*. Textul interpretează Geneza 6:1–4 astfel: unii dintre îngerii buni ai lui Dumnezeu (fiii lui Dumnezeu) și-au părăsit casa cerească și au coborât pe pământ, pentru

că pofteau femei (fiicele oamenilor) sau pentru că doreau să facă bine oamenilor, dar s-au rătăcit după ce le-au văzut pe femei. Copiii născuți din unirea nefirească a îngerilor cu femeile erau uriași, violența lor distrugând pământul și ducând, în cele din urmă, la canibalism. Pentru a pedepsi răul oribil apărut, Dumnezeu a trimis Potopul. Această poveste în diferite variante pătrunde în literatura enohică, este reprodusă în *Cartea Jubileelor* și poate fi găsită într-unele texte de la Qumran, cum ar fi *Documentul de la Damasc* și *Apocriful Genezei*. Față de povestea lui Adam și a Evei din grădină, povestea Veghetorilor a fost modul standard de exemplificare a virilității răului pe pământ înainte de Potop. La Qumran povestea Veghetorului a fost acceptată pe scară largă și demonstrează autoritatea de care s-a bucurat *1 Enoh*. În plus, felul în care *1 Enoh* utilizează calendarele solare și lunare schematice a slujit ca model pentru textele calendaristice de la Qumran. *1 Enoh* a devenit o carte canonică pentru o parte a primilor creștini, inclusiv pentru autorul Epistolei lui Iuda din Noul Testament, care citează pasajul *1 Enoh* 1:9 considerând că ar conține cuvintele autentice ale celui de-al șaptelea patriarh (vezi Iuda 1:14–15, unde se spune că Enoh prorocește).

(c) *Manuscrisul Templului*

Manuscrisul Templului este un alt tip de exemplu. Față de *Cartea Jubileelor* sau unele părți din *1 Enoh*, s-au găsit la Qumran mai puține copii ale acestui text: două (posibil trei) copii în Peștera 11 – una dintre ele păstrând un procent mare din textul original, celălalt foarte fragmentar – și o copie fragmentară din Peștera 4. Cu toate acestea, în text pot fi observate pretențiile clare cu privire la propria inspirație, exprimate într-un mod foarte original: textul este prezentat ca fiind discursul lui Dumnezeu către Moise pe Muntele Sinai. Același lucru este valabil, desigur, și pentru o mare parte din textul cuprins între Exodul 19 și Numeri 10 – un text biblic lung, dedicat legii primite de Moise la Sinai. Dar *Manuscrisul Templului* merge uneori mai departe decât autorii biblici în încercarea sa de a ambala conținutul textului său în cuvintele lui Dumnezeu. Spre deosebire de Biblie, care prezintă adresarea lui Dumnezeu către Moise la persoana a treia (Moise transmite poporului instrucțiunile primite de la Dumnezeu), *Manuscrisul Templului* schimbă acest lucru într-o adresare la persoana întâi a Domnului către Moise. Unul dintre

exemple este în coloana 56, care reproduce legea regelui din Deuteronom 17:14–20. Comparați aceste rânduri în cele două lucrări:

> Deuteronom 17:14–15a: După ce vei intra în tara pe care ți-o dă Domnul Dumnezeul tău și o vei stăpâni, după ce-ți vei așeza locuința și vei zice: „Vreau să pun peste mine un împărat, ca toate neamurile care mă înconjoară“, să pui peste tine ca împărat pe acela pe care-l va alege Domnul Dumnezeul tău, și anume să iei un împărat din mijlocul fraților tăi.
> 11QTemplul 56, 12–14; p. 212: După ce vei intra în țara pe care ți-o dau eu, o vei stăpâni, o vei locui și vei spune: „Voi pune un rege peste mine ca toate neamurile din jurul meu“, vei putea pune peste tine regele pe care-l voi alege eu.

Pretenția de text revelat apare, așadar, direct în *Manuscrisul Templului*, prelucrând, și, uneori, citând pasaje lungi din Exod, Levitic, Numeri și mai ales din Deuteronom.

Dar, vorbește vreun text de la Qumran despre *Manuscrisul Templului* ca despre o autoritate? Răspunsul la această întrebare este controversat. Însă nici o altă lucrare din peșteri nu face referiri clare la *Manuscrisul Templului* pentru a susține acest argument. Conținutul acestui manuscris este reflectat în altceva (de exemplu, în calendarul său, învățătura despre spânzurarea unui criminal), dar autorii celorlalte Manuscrise nu numesc acest text prin nici un nume sau titlu pe care l-am putea recunoaște și nu-l consideră un text cu autoritate. Totuși, este greu de imaginat că un text care se prezintă cititorului ca fiind chiar discursul lui Dumnezeu către Moise și al cărui conținut avea o anumită importanță la Qumran să nu fi fost considerat o lucrare cu autoritate. Nu există nici o dovadă că, mai târziu, vreo grupare iudaică a adoptat în canonul ei *Manuscrisul Templului*.

Textele de la Qumran sunt singurul exemplu pe care îl avem de bibliotecă iudaică din ultimele secole î.Cr. și primul d.Cr. pe care le putem investiga cu privire la existența unei conștiințe „canonice“. În mod cert, cărțile Legii și ale Profeților se bucurau de o mare cinste, la fel ca Psalmii și Daniel. Manuscrisele ne oferă dovezi puține sau deloc că anumite cărți din categoria Scrierilor ar fi fost considerate la fel. De asemenea, manuscrisele demonstrează că existau și alte cărți cu autoritate: *Cartea Jubileelor* și părți din *1 Enoh*, dar și *Manuscrisul Templului* și probabil altele, cum ar fi comentariile. Prin urmare, se poate trage concluzia că membrii comunității de la Qumran nu aveau o listă fixă, foarte clar definită, cu privire la ce cărți formau Biblia;

sau, și mai exact, locuitorii din Qumran au inclus în categoria lor de cărți cu autoritate mai multe lucrări care nu au devenit niciodată părți ale Bibliei ebraice. Comunitatea qumranită credea, în mod cert, că revelația fusese acordată și unor oameni din vremea lor (Învățătorul era considerat inspirat). Poate că au adoptat o viziune mai largă cu privire la cărțile revelate, care este exprimată în 4 Ezra 14.

NOTE BIBLIOGRAFICE

Eugene Ulrich de la Universitatea Notre Dame, editor a multe manuscrise de la Qumran, a oferit unele informații prezentate în acest capitol. Eseul în care a subliniat incertitudinea interpretării editorilor cu privire la 4QMMT C 9–10 se numește „The Non-attestation of a Tripartite Canon in 4QMMT", în *Catholic Biblical Quarterly*, 65 (2003), pp. 202–214. Noul paragraf din 1 Samuel 10–11 a fost analizat de Ulrich în *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, Harvard Semitic Monographs 19, Scholars Press, Missoula, MT, 1978. Cu privire la teoria sa despre edițiile literare multiple sau succesive ale cărților biblice, a se vedea câteva dintre eseurile adunate în lucrarea sa „The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible", *Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*, Eerdmans, Grand Rapids, 1999.

Frank Moore Cross și-a explicat teoria textelor locale în „The Evolution of a Theory of Local Texts", în *Qumran and the History of the Biblical Text*, ed. F.M. Cross and Shemaryahu Talmon, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1976, pp. 306–320.

Pentru perspectiva lui Emanuel Tov, vezi lucrarea sa *Textual Criticism and the Hebrew Bible*, second revised edition, Royal Van Gorcum, Minneapolis, Fortress/Assen, 2001, în special pp. 325–326 pentru Ieremia, 114–117 pentru clasificarea manuscriselor biblice de la Qumran, și 342–344 pentru paragraful adițional din 1 Samuel 10–11. Pentru o revizuire ulterioară a procentelor manuscriselor care intră în aceste categorii, vezi „The Biblical Texts from the Judaean Desert – an Overview and Analysis of the Published Texts", în *The Bible as Book: The Hebrew Bible and the Judaean Desert Discoveries*, ed. Edward D. Herbert și Emanuel Tov, The British Library/ New Castle, DE: Oak Knoll Press, London: 2002, pp. 139–166.

Analiza pe care am făcut-o manuscrisului 11QPsalmsa, primul manuscris al Psalmilor din peștera 11, se bazează pe lucrarea lui Peter Flint, „The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms“, *Studies on the Texts of the Desert of Judah 17*, Brill, Leiden, 1997.

Citatele din Filon și Iosephus Flavius sunt din edițiile Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Wm. Heinemann, London; Philo, vol. IX, *On the Contemplative Life*, tr. F.H. Colson; Josephus, vol. I, *The Life, Against Apion*, tr. H.St.-J. Thackeray; Josephus, vol. V, *Jewish Antiquities*, Books V–VIII, tr. H.St.-J. Thackeray și R. Marcus.

Secțiunea despre canon se bazează pe articolul meu „Revealed Literature in the Second Temple Period“, din volumul meu *From Revelation to Canon: Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, Supplements to the journal for the Study of Judaism, 62, Brill, Leiden, 2000, pp. 1–30. Multe articole utile pe o serie de subiecte conexe pot fi găsite în *The Canon Debate*, ed. L.M. McDonald și J.A. Sanders, Hendrickson Peabody, MA, 2002.

---

8. Traducere în engleză a Bibliei realizată în 1989 (n. tr.).

9. Și din cel ortodox. Cărțile de acest fel se numesc „deuterocanonice“, canonice de rangul al doilea (n. red.).

CAPITOLUL 6
Manuscrisele și Noul Testament

A. INTRODUCERE

Un mare entuziasm, dar și foarte aprinse controverse cu privire la manuscrise au gravitat în jurul posibilelor relații cu Noul Testament și cu cea mai veche formă de creștinism, inclusiv cu Isus însuși. De la primele studii despre Qumran și până în prezent, unii cercetători fie au observat paralele extraordinar de apropiate între Manuscrisele de la Marea Moartă și cărțile Noului Testament, fie i-au identificat pe qumraniți cu creștinii. Majoritatea experților consideră că aceste afirmații sunt exagerate – există diferențe flagrante între cele două grupuri și între textele lor. În acest capitol voi compara cele două grupări religioase. De la început ar trebui amintit că Manuscrisele nu menționează nici pe Isus, nici vreun alt personaj din Noul Testament. Dacă în textele de la Qumran întâlnim nume din Noul Testament, ele trebuie înțelese în sens simbolic. De asemenea, este foarte probabil ca nici un fragment al Noului Testament sau al altui text creștin timpuriu să nu fie inclus printre nenumăratele fragmente din cele unsprezece peșteri (problema aceasta este examinată mai jos în B.1, b.1). Prin urmare, orice relații care ar putea exista între Manuscrise și Noul Testament sunt indirecte. Este foarte posibil ca unele lucrări eseniene să fi avut o anumită influență asupra scriitorilor creștini de la început și este posibil ca între qumraniți și un personaj sau personaje menționate în Noul Testament să fi existat un oarecare contact. Totuși, în cea mai mare parte a lor legăturile se manifestă în domeniul ideilor și al practicilor rezultate din acestea. Membrii celor două mișcări se distingeau unii de alții, lucru atestat de textele lor. Putem numi repede un contrast: Noul Testament este centrat pe Isus Mesia, în timp ce manuscrisele nu îl menționează niciodată.

Unul dintre cei mai faimoși și influenți cercetători ai Qumranului a fost savantul francez André Dupont-Sommer. Studiile sale despre primele texte

de la Qumran publicate l-au condus să prezinte un set de trăsături comune remarcabile, între Învățătorul Dreptății – fondatorul și liderul original al mișcării – și Isus (observați ce pronume sunt scrise cu majuscule în această traducere în engleză a cărții sale, în 1952):

> Maestrul galileean, așa cum este El prezentat în scrierile Noului Testament, apare în multe privințe ca o reîncarnare uluitoare a Maestrului Dreptății [Învățătorul Dreptății]. Asemenea celui din urmă, El propovăduia pocăința, sărăcia, smerenia, iubirea de aproapele, castitatea. La fel ca Învățătorul de la Qumran, El a prescris respectarea Legii lui Moise, a întregii Legi, dar Legea s-a încheiat și desăvârșit datorită propriilor Sale revelații. Asemenea celui de la Qumran, El a fost alesul și Mesia hotărât de Dumnezeu, Mesia, răscumpărătorul lumii. Asemenea celuilalt, El a avut parte de ostilitate din partea preoților, grupul saducheilor. La fel ca celălalt, El a fost condamnat și dat la moarte. Asemenea celui de la Qumran, El a pronunțat judecata asupra Ierusalimului, care a fost cucerit și distrus de romani pentru că L-a omorât. La fel ca Învățătorul Dreptății, la sfârșitul timpului, El va fi judecătorul suprem. Asemenea aceluia, El a întemeiat o Biserică ai cărei adepți așteptau cu ardoare întoarcerea Sa glorioasă.

Chiar dacă unele dintre afirmațiile sale s-au bazat pe interpretări și traduceri greșite ale textelor, articolele lui Dupont-Sommer despre Manuscrise și varianta lui de traducere a textelor de la Qumran au ajuns la un public larg, care includea atât experți în domeniu, cât și observatori curioși din afara disciplinei. Un membru al acestei ultime categorii a fost Edmund Wilson, care a scris un articol foarte citit și publicat în revista *The New Yorker* din 1955, „Manuscrisele de la Marea Moartă". Potrivit lui Wilson, relația esenienilor din Qumran cu Isus și primii creștini ar putea fi caracterizată ca „fazele succesive ale aceleiași mișcări". El a declarat emfatic despre Qumran: „Mănăstirea, o structură de piatră care dăinuie, între apele amare și stâncile abrupte, cu cuptorul și călimările sale, cu moara și cu haznaua ei, constelația ei de izvoare sacre și mormintele neîmpodobite ale morților ei, este, poate, mai mult decât Betleem sau Nazaret, leagănul creștinismului". El a anticipat reacțiile care urmau să apară în urma acestui articol și i-a acuzat pe savanții evrei și creștini că au fost reticenți să admită magnitudinea dovezilor din manuscrise, pentru că asta le-ar tulbura preconcepțiile religioase. Savanții evrei, a afirmat el, erau prea preocupați de protejarea autorității Textului Masoretic și nu erau dispuși să admită că creștinismul era o dezvoltare naturală a diferitelor tipuri de iudaism. Creștinilor, în mod evident, le era frică ca nu cumva unicitatea lui Cristos să fie contestată. Într-un paragraf care

avea să fie frecvent citat, Wilson a tras concluzia: „ar fi un imens avantaj în relațiile culturale și sociale – adică pentru civilizație – dacă ascensiunea creștinismului ar fi, în final, înțeleasă ca un simplu episod al istoriei umane, care nu s-a propagat ca dogmă și revelație divină. Se crede că studiul Manuscriselor de la Marea Moartă – prin direcția pe care o ia acum – nu poate eșua în a ajunge la această concluzie“. Articolul acesta nu ne spune însă nimic despre felul în care se poate ajunge la o astfel de concluzie din dovezile limitate ale Manuscriselor și nici despre marele avantaj sau beneficiu în „relațiile sociale și culturale“ preconizat de Wilson.

Chiar și astăzi unii savanți încearcă să pună creștinismul și manuscrisele într-o legătură mult mai strânsă decât permite linia principală de interpretare, dar ei conving pe puțini sau pe nimeni și sunt, în general, luați în serios mai degrabă de mass-media decât de colegii lor. Ei încearcă să respingă dovezile paleografice și arheologice care au datat Manuscrisele într-o perioadă mult mai veche decât o cer ipotezele lor. Un exemplu contemporan este Robert Eisenman, care a elaborat teoria unei mișcări „țadochite“, care a existat timp de secole și i-a inclus pe Ezra, Iuda Macabeul, Ioan Botezătorul, Isus și fratele său Iacov; această mișcare a devenit sectară abia în secolul I d.Cr. Un alt exemplu este Barbara Thiering, care consideră că Ioan Botezătorul a fost Învățătorul Dreptății, iar Isus, Preotul cel Nelegiuit din textele de la Qumran. De asemenea, ea a declarat că Evangheliile și Faptele sunt documente asemănătoare cu *peșer*, care pot fi interpretate la un nivel literal simplist (așa cum au fost interpretate de toți teologii în ultimii 1900 de ani), dar și la un alt nivel, mai profund, pe care ea a reușit să-l decodifice.

Deși unii autori, în ceea ce privește creștinismul, au tras concluzii foarte controversate cu privire la Qumran, câțiva savanți au început să lucreze în liniște și cu răbdare pentru a determina punctele de legătură și diferențele dintre cele două literaturi și modul prin care s-ar putea explica interdependența lor. Rezultatele demersului lor se găsesc în aproape toate introducerile la Manuscrisele de la Qumran apărute în ultimele patru decenii. Millar Burrows de la Universitatea Yale, unul dintre primii cercetători care a văzut sulurile, a scris despre asemănările dintre Ioan și păzitorii legământului, dintre Isus și Învățătorul Dreptății și despre mesajele pe care fiecare le-a propovăduit. Burrows a considerat că asemănările mai convingătoare pot fi

observate în chestiuni precum structura comunitară (12 laici în conducerea de la Qumran, paralel cu cei 12 apostoli), forme de închinare (botez, mese rituale), practici (bunuri la comun), doctrine (dualism al luminii și întunericului, o îndreptare acordată prin har) și interpretarea constantă a Scripturilor (chiar dacă nu exista o noțiune fixă cu privire la cărțile constituente ale Bibliei). Din studiul său aprofundat și susținut el a tras concluzia: „În ceea ce mă privește, trebuie să spun că, după ce am studiat Manuscrisele de la Marea Moartă timp de șapte ani, nu consider că înțelegerea mea despre Noul Testament este modificată substanțial. Contextul lui iudaic îmi pare acum mai clar și mai ușor de înțeles, dar sensul său nu a fost nici schimbat și nici clarificat în mod semnificativ".

Tipurile de similarități remarcate de Burrows (și alte câteva elemente paralele, cum ar fi eshatologia) au rămas punctele în care savanții au observat cea mai mare asemănare între cele două comunități și textele lor. O listă substanțială de paralele între cele două mișcări a arătat încă odată, dacă mai era necesar, că mișcarea creștină a apărut din iudaism și că, în formarea propriei sale vieți și doctrine, a împrumutat o mare parte din moștenirea iudaismului. După cum a remarcat și Krister Stendahl, fost decan al Facultății de Teologie de la Harvard: „Este corect să spunem că manuscrisele completează fundalul creștinismului, dar adaugă atât de multe elemente, încât semnificația asemănărilor salvează cu siguranță creștinismul de la falsele pretenții de originalitate și ne conduce la o nouă înțelegere a adevăratului său fundament, anume persoana și faptele lui Mesia".

Orice analiză a studiilor despre Qumran și Noul Testament va dezvălui că majoritatea cercetătorilor au adoptat o poziție moderată: deși cele două literaturi și comunități conțin diferențe majore, ele sunt și remarcabil de asemănătoare în ceea ce privește vocabularul teologic, unele principii doctrinare importante și anumite practici organizaționale și rituale. Paralelele acestea pot fi explicate în moduri diferite, dar, se poate spune că atât qumraniții, cât și primii creștini, care se considerau păstrătorii unui nou legământ (2 Corinteni 3:6; *Documentul de la Damasc* 20, 12), erau descendenții unei tradiții comune importante din iudaism.

B. SIMILARITĂȚI ÎNTRE MANUSCRISE ȘI NOUL TESTAMENT

În continuarea acestui capitol vom analiza selectiv argumentele textuale care demonstrează asemănarea nuanțată dintre Noul Testament și literatura de la Qumran. Pentru a înlesni comparația, voi împărți materialul în șase rubrici. Trebuie să ne amintim că a enumera paralelele dintre cele două tipuri de texte nu înseamnă a explica felul în care aceste similarități au apărut. Dacă putem identifica la creștini și esenienii o învățătură comună, asta nu înseamnă că, să zicem, cei de la Qumran au preluat-o de la creștini sau invers. Cu toate acestea, dacă putem determina un număr mare de situații în care primii creștini au fost în acord cu membrii comunității de la Qumran sau cu esenienii, dar nu și cu alte grupuri evreiești, atunci vom face un mare progres în explicarea tipului de iudaism care i-a influențat cel mai mult pe Isus și pe adepții lui.

1. LIMBAJ ȘI TEXT

Înainte de apariția Manuscriselor de la Marea Moartă, lumea academică dispunea de foarte puțină literatură ebraică sau aramaică din ultimele secole î.Cr. și primul d.Cr. Desigur, aproape toate cărțile Bibliei Ebraice erau mult mai vechi (disponibile însă doar în copii medievale), iar vasta literatură rabinică a fost scrisă abia câteva secole mai târziu. Din perioada dintre aceste două corpuri de texte ebraice și aramaice s-au păstrat, practic, doar câteva inscripții. Situația s-a schimbat drastic începând cu 1947. Acum, cercetătorii au la dispoziție un grup considerabil de manuscrise ebraice și aramaice – de la Qumran și din alte părți – care oferă informații valoroase despre limbile scrise și chiar vorbite ale Palestinei din perioada mai sus-menționată.

a. Limba

Noul Testament a fost scris în greacă (cu excepția câtorva cuvinte aramaice transliterate în grecește, cum este *talitha kumi* în Marcu 5:41), dar Isus vorbea aramaică și, probabil, ebraică, iar primii lui ucenici au fost evrei vorbitori de limbi semitice din Galileea sau Iudeea. Așadar, cele mai vechi cuvinte

propovăduite de Isus și ucenici lui nu au supraviețuit în limba originală, ci doar în traduceri editate. Desigur, ar fi foarte util dacă am ști, atunci când interpretăm Evangheliile, care au fost cuvintele și propozițiile originale. Dar, deocamdată nu dispunem de un astfel de material, însă originalele semitice ale unui număr de cuvinte și expresii din Noul Testament (uneori cu semnificații specializate) sunt acum atestate pentru prima dată în Manuscrise.

(1) Cei mulți

Un exemplu care este frecvent citat este expresia „cei mulți/majoritatea" – un termen general care a fost folosit, în mai multe pasaje din Noul Testament, pentru a desemna grupurile de credincioși. Este posibil ca în cuvintele euharistice ale lui Isus, așa cum sunt redate în Matei și Marcu, termenul să fi fost folosit cu referire la grupul de ucenici, în timp ce în pasajul paralel Luca a simțit nevoia să clarifice sensul pentru cititorii săi.

Matei 26:27–28:	**Marcu 14:23-3–24:**	**Luca 22:20:**
Apoi a luat un pahar şi, după ce a mulțumit lui Dumnezeu, li l-a dat, zicând: „Beți toți din el, căci acesta este sângele Meu, sângele legământului celui nou, care se varsă pentru mulți, spre iertarea păcatelor".	Apoi a luat un pahar şi, după ce a mulțumit lui Dumnezeu, li l-a dat şi au băut toți din el. Şi le-a zis: „Acesta este sângele Meu, sângele legământului celui nou, care se varsă pentru mulți".	Tot astfel, după ce au mâncat, a luat paharul şi li l-a dat, zicând: „Acest pahar este legământul cel nou, făcut în sângele Meu, care se varsă pentru voi".

Este posibil, dar puțin probabil, ca atunci când Isus spune „mulți" să se refere la ucenicii săi și probabil Luca, care a sesizat problema, a ales să scrie „voi". Un caz mai clar apare în a doua Epistolă a lui Pavel către corinteni. El scrie Bisericii, care trezise în el o mare varietate de emoții: „Dacă a fost cineva o pricină de întristare, nu m-a întristat numai pe mine, ci pe voi toți; cel puțin în parte, ca să nu spun prea mult. Este destul pentru omul acesta pedeapsa care i-a fost dată de cei mai mulți [*tón pleionón*]" (2 Corinteni 2:5–6; vezi pentru un posibil cuvânt sinonim și Fapte 6:2, 5; 15:12, 30).

La Qumran, calitatea deplină de membru este desemnată prin cuvântul ebraic care se află în spatele termenului folosit lui Pavel „cei mai mulți/majoritatea". *Manualul comunității* stabilește reguli cu privire la cine și când poate vorbi în timpul adunărilor generale ale întregului grup: „Și în Consiliul Adunării [*harabbim* – cei mulți] nimeni nu va vorbi fără acordul

Adunării [*harabbim*], sau al Păzitorului adunării [*harabbim*]“ (6, 11–12; p. 106). Cuvântul apare în acest sens de douăzeci și șase de ori în coloanele 6–8, o dată în coloana 9 și de trei ori în *Documentul de la Damasc*. În unele cazuri, „cei mulți“ aveau în mod evident funcții judecătorești, la fel ca în 2 Corinteni: „Și, în plus, nimeni să nu-și acuze tovarășul în fața Adunării [*harabbim*] fără să-l fi mustrat mai întâi în prezența martorilor“ (6, 1; p. 105).

(2) Păzitorul

Cuvântul ebraic pe care Geza Vermes îl redă drept „Păzitorul“ (*hamevaqqer*) poate fi un alt exemplu. Acest cuvânt este echivalentul lui *epískopos* (episcop/supraveghetor) în Noul Testament (Filipeni 1:1; 1 Timotei 3:1–7; Tit 1:7–9) și se referă la cineva care are roluri similare de supraveghere ca acela din comunitatea de la Qumran, unde îl desemna pe cel care-i examina pe membrii aspiranți la începutul noviciatului lor (1QS 6, 13–15), deși în pasajul acesta se folosește un cuvânt diferit. Despre el se spune că ar fi (literal) „peste cei mulți“ (6, 12). O mare parte din coloana a noua prezintă calitățile sale; sunt evidențiate capacitatea de a învăța pe alții și calitățile personale virtuoase, calități asemănătoare cu cele cerute unui episcop în 1 Timotei și Tit.

(3) Alte exemple

Pe lângă asemănările terminologice de tipul celor prezentate mai sus, manuscrisele dezvăluie originalul semitic și pentru alte expresii din Noul Testament. Joseph Fitzmyer, un expert în domeniul Noului Testament și al Manuscriselor, a enumerat o serie de expresii pauline care aparțin acestei categorii. Printre ele se numără: „dreptatea lui Dumnezeu“, „faptele Legii“; „Biserica lui Dumnezeu“; și „fiii luminii“ Chiar dacă ar fi fost posibil, fără să fi avut Manuscrisele, să determinăm echivalentele ebraice sau aramaice ale expresiilor grecești, ele demonstrează că aceste expresii erau folosite în limbile semitice pe vremea când se scriau cărțile Noului Testament.

b. Text

(1) Papirusuri ale Noului Testament în Peștera 7

Jose O’Callaghan, un iezuit spaniol, a făcut senzație în anii 1970, când a scris

că Peștera Qumran 7, unde au fost găsite fragmente grecești, conținea mai multe părți din textul lui Marcu, Fapte, Romani, 1 Timotei, Iacov și 2 Petru. Dacă ar fi putut să demonstreze asta, cercetătorii ar fi trebuit să reînnoiască teoria dominantă despre locuitorii din Qumran, cel puțin în fazele ulterioare ale așezării. Dacă în peșteri s-ar fi descoperit copii ale cărților Noului Testament, atunci ar fi fost normal să presupunem că unii creștini au fost la Qumran. Dacă O'Callaghan ar fi avut dreptate, experții din domeniul Noului Testament ar fi trebuit să-și revizuiască drastic datarea cărților precum 2 Petru, care este adesea considerată ultima carte scrisă a Noului Testament. Deși unii experți ai Noului Testament o plasează la începutul secolului al II-lea, O'Callaghan presupune că a fost compusă înainte ca secta de la Qumran să fie distrusă în 68 sau 70 d.Cr. După cum s-a dovedit ulterior, foarte îndrăzneața ipoteză a lui O'Callaghan nu a fost corectă. Unii au acceptat identificarea propusă de O'Callaghan, anume că unul dintre aceste papirusuri (7Q5) conține câteva litere și un cuvânt din Marcu 6:52–53, dar textele pe care O'Callaghan le-a identificat sunt foarte mici și, oricum, nu toate literele de pe câte un fragment se potrivesc exact cu pasajele din Noul Testament pe care se presupune că le-ar reproduce. Prin urmare, este destul de improbabil ca vreun text din Noul Testament (sau al creștinismului primitiv) să fi fost găsit în vreuna dintre cele unsprezece peșteri de la Qumran.

(2) *Cuvinte și expresii de la Qumran în textul Noului Testament*

Chiar dacă nici un cercetător serios al Manuscriselor de la Marea Moartă nu crede că la Qumran s-ar fi găsit copii ale cărților Noului Testament, mulți dintre ei cred că este posibil ca părți ale unor cărți ale Noului Testament să fi folosit surse de la Qumran (sau, mai general, eseniene), care au fost, probabil, revizuite și adaptate pentru contextul lor. Textul care a suscitat cele mai multe discuții în acest sens este 2 Corinteni 6:14–7:1.

> Nu vă înjugați la un jug nepotrivit cu cei necredincioși. Căci ce legătură este între dreptate și fărădelege? Sau cum poate sta împreună lumina cu întunericul? Ce înțelegere poate fi între Cristos și Belial? Sau ce legătură are cel credincios cu cel necredincios? Cum se împacă Templul lui Dumnezeu cu idolii? Căci noi suntem Templul Dumnezeului celui viu, cum a zis Dumnezeu: «Eu voi locui și voi umbla în mijlocul lor; Eu voi fi Dumnezeul lor și ei vor fi poporul Meu». De aceea: «Ieșiți din mijlocul lor și despărțiți-vă de ei, zice Domnul. Nu vă atingeți de ce este necurat și vă voi primi. Eu vă voi fi Tată, și voi Îmi veți fi fii și fiice, zice Domnul cel Atotputernic». Deci, fiindcă avem astfel

> de făgăduințe, preaiubiților, să ne curățim de orice întinăciune a cărnii și a duhului și să ne ducem sfințirea până la capăt, în frica de Dumnezeu.

Aceste șase versete conțin unele cuvinte și expresii care seamănă cu cele de la Qumran: nu există nici o legătură între cei neprihăniți și cei nelegiuiți; dualismul lumină și întuneric fără cale de mijloc; numele Behar = Belial, nume extrem de comun într-o mulțime de texte de la Qumran, pentru cel rău (în Noul Testament apare o singură dată). Și în acest text, Pavel îi îndeamnă pe corinteni la curăție, care este legată de sfințenie; curăția a fost, evident, o preocupare centrală la Qumran. Nu se poate demonstra că Pavel a luat aceste cuvinte dintr-o lucrare de la Qumran sau chiar dintr-o lucrare eseniană, dar în 2 Corinteni 6:14–7:1 el folosește, într-adevăr, un limbaj pe care-l recunoaștem în textele de la Qumran.

(3) *Predica de pe Munte*

Un alt text care ne oferă cuvinte și expresii care seamănă cu cele de la Qumran este Predica de pe Munte din Matei 5–7. Una dintre aceste expresii este „sărac cu duhul“ (Matei 5:3; 1QM 14, 7). În Predică este încurajată, printre altele, evitarea folosirii jurămintelor (5:33–37), care, conform lui Iosephus Flavius (*Antichitățile iudaice* 15, 371), era o caracteristică a esenienilor, și datoria de a întoarce celălalt obraz (5:38–39; 1QS 10, 17–18). Mai mult decât atât, antitezele din Predică („ați auzit că s-a spus, dar eu vă spun“) amintesc de felul în care textul de la Qumran, *Unele dintre Cărțile Torei* = 4QMMT introduce dezacordurile dintre sectă și oponenții ei: „voi știți, noi însă gândim/zicem“.

2. PERSONAJE

Mult timp s-a sugerat că personajele Noului Testament ar fi avut ceva de-a face cu comunitatea de la Qumran. Unii pretindeau că au identificat personaje ale Noului Testament deghizate în spatele unor titluri precum „Învățătorul Dreptății“ și „Preotul cel Nelegiuit“, dar aceste teorii nu au găsit prea multă susținere. Avem motive să credem că unele personaje din Noul Testament au avut contact cu Qumranul și grupul de acolo, chiar dacă nu sunt menționate după nume sau titlu?

a. Ioan Botezătorul

Încă de la începutul studiilor comparative, cercetătorii au sesizat asemănările dintre Ioan și învățăturile sale, pe de o parte, și locuitorii de la Qumran și doctrinele lor, pe de altă parte. Din mai multe motive părea posibil ca Ioan să fi avut, eventual, unele legături cu Qumran. În primul rând, tatăl lui fusese preot (Luca 1:5, 8–23), iar când s-a născut, tatăl său a spus despre Ioan:

> Şi tu, pruncule, vei fi chemat proroc al Celui Preaînalt.
> Căci vei merge înaintea Domnului, ca să pregătești căile Lui
> şi să dai poporului Său cunoştinţa mântuirii,
> care stă în iertarea păcatelor lui;
> datorită marii îndurări a Dumnezeului nostru,
> în urma căreia ne-a cercetat Soarele care răsare din înălțime,
> ca să lumineze pe cei ce zac în întunericul şi în umbra morții
> şi să ne îndrepte picioarele pe calea păcii!“ (Luca 1:76–79)

În versetul următor, Luca adaugă: „Iar pruncul creştea şi se întărea în duh. Şi a stat în locuri pustii până în ziua arătării lui înaintea lui Israel“ (1:80). Deci Ioan mersese în pustie înainte de începerea slujirii sale, și acolo cuvântul lui Dumnezeu i-a vorbit în al cincisprezecelea an al împăratului Tiberiu (3:1–2).

Cei trei autori ai Evangheliilor vorbesc într-un mod asemănător despre slujirea publică a lui Ioan, numindu-i activitatea o propovăduire a pocăinței (Matei 3:2; Marcu 1:4; Luca 3:3 [unde se spune „propovăduia botezul pocăinței, pentru iertarea păcatelor“]). Activitatea lui servea unui scop mult mai măreț în planul lui Dumnezeu pentru zilele din urmă, pentru că el împlinea cuvintele profetice ale lui Isaia: Ioan era

> glasul celui ce strigă în pustie: „Pregătiți calea Domnului, neteziți-I cărările. Orice vale va fi astupată, orice munte şi orice deal vor fi prefăcute în loc neted; căile strâmbe vor fi îndreptate şi drumurile zgrunțuroase vor fi netezite. Şi orice făptură va vedea mântuirea lui Dumnezeu. (Luca 3:4–6, Isaia 40:3–5; vezi și Matei 3:3; Marcu 1:2–3, ambele citând doar Isaia 40:3)

Propovăduirea lui Ioan a fost marcată de o urgență eshatologică, de necesitatea pocăinței înainte de sosirea zilei celei mari când Domnul va veni. Matei și Marcu adaugă și o descriere a îmbrăcămintei și dietei neobișnuite ale lui Ioan (Matei 3:4–5; Marcu 1:6), iar ei, împreună cu Luca, spun că Ioan boteza oamenii în râul Iordan (Matei 3:5–6; Marcu 1:5; Luca 3:3 [aici Luca

spune că Ioan „a mers prin tot ținutul din împrejurimile Iordanului“]). Mesajul său puternic și clar i-a impresionat pe oameni, și Ioan nu a ezitat să-și confrunte ascultătorii cu păcatul lor și cu posibilele consecințe ale acestuia (Matei 3:7–10; Luca 3:7–14). Luca spune că Ioan a devenit obiect de interes pentru ascultătorii lui: „Fiindcă norodul era în așteptare şi toți se gândeau în inimile lor cu privire la Ioan dacă nu cumva el este Cristosul“ (3:15). Drept răspuns el anunță venirea unuia mai mare decât el, care nu va boteza cu apă, așa cum făcuse el, ci cu Duhul Sfânt și cu foc și care va aduce judecata (Luca 3:16–18; vezi și Matei 3:11–12) ; Marcu 1:7–8; Ioan 1:19–28). În cele din urmă Ioan îl botează și pe Isus într-o scenă memorabilă, iar mai apoi este întemnițat și decapitat.

Multe detalii despre Ioan, așa cum este el descris în Noul Testament, amintesc de comunitatea și textele de la Qumran. Este posibil ca Ioan să își fi desfășurat, uneori, activitatea destul de aproape de Qumran. Evanghelia după Ioan îi situează slujirea de botez „în Betania dincolo de Iordan“ (1:28) și „la Enon, aproape de Salim, pentru că acolo erau multe ape“ (3:23). Nici unul dintre aceste locuri nu a fost clar identificat, se pare că ar fi spre nord, mult mai departe decât Qumranul. Cu toate acestea, activitatea lui în pustia de lângă Iordan l-ar fi putut aduce în vecinătatea Qumranului sau chiar acolo. Botezul lui Ioan pentru pocăință se aseamănă cu învățătura de la Qumran despre spălarea cu apă pentru curățire și sfințire (2QS 3, 4–5, 9). *Manualul comunității* mai spune: „Ei nu vor intra în apă ca să se împărtășească din mâncarea curată a oamenilor sfințiți, căci nu vor fi curățiți dacă nu se vor întoarce de la răutatea lor; căci toți cei ce calcă cuvântul Lui sunt necurați“ (5, 13–14; p. 104). Complexul de clădiri de la Qumran este presărat cu cisterne, unele având scări care duc direct în apă – ceea ce demonstrează că au fost folosite pentru băile rituale regulate ale celor din comunitate. Botezul lui Ioan și ritualurile de la Qumran erau, probabil, diferite în anumite privințe. De exemplu, botezul lui Ioan era primit probabil o singură dată de cel care voia să se pocăiască. Aproape sigur abluțiunile de la Qumran erau mult mai dese, chiar zilnice. Totuși, ambele tipuri de spălare – cea a lui Ioan și cea de la Qumran – sunt strâns legate de pocăință și, spre deosebire de botezul prozeliților, erau destinate evreilor. De asemenea, trebuie să ne amintim că textele explică atât misiunea comunității de la Qumran, cât și pe cea a lui Ioan

Botezătorul prin aceeași referință biblică – Isaia 40:3. *Manualul comunității* (1QS 8, 12–15) citează acest verset pentru a arăta că grupul împlinește cuvintele profetului mergând literalmente în pustie, pentru a pregăti acolo calea Domnului prin studiul Torei lui Moise. Cele patru Evanghelii consideră că această profeție își găsește împlinirea în slujirea lui Ioan ca precursor al lui Isus.

Asemănările dintre secta de la Qumran și Ioan nu presupun identificarea lui Ioan cu comunitatea eseniană, dar cu siguranță sunt interesante și i-au determinat pe unii să facă declarații îndrăznețe în privința legăturilor eseniene pe care le-ar fi avut Ioan Botezătorul. Totuși, chiar dacă ar fi fost membru al comunității de la Qumran sau a vizitat locul respectiv, el s-a separat ulterior pentru a-și începe propria slujire, independentă și solitară. Oricum, în realitate, nu există nici o dovadă că Ioan ar fi avut o legătură cu comunitatea de la Qumran.

b. Alții

Nici un alt personaj al Noului Testament nu pare un candidat mai potrivit pentru asocierea cu comunitatea de la Qumran decât Ioan Botezătorul. Dar, dacă folosim termenul „personaj“ într-un sens mai larg pentru a-i include și pe oamenii din Vechiul Testament care joacă un rol în Noul Testament, atunci i-am putea include și pe Adam, Enoh, Noe, David și pe mulți alții. Un astfel de personaj, la care unele texte de la Qumran fac referire, este Melchisedec. Cu siguranță, Melchisedec joacă un rol important în Epistola către Evrei, ca preot din al cărui ordin clerical face parte și Isus, pe care l-a prefigurat în mai multe moduri. Genealogiile din Matei și Luca arată că Isus nu era descendent din seminția lui Levi – seminția din care proveneau preoții. Întrucât era important pentru cristologia textului ca Isus să fie un mare preot desăvârșit, autorul cărții Evrei dezvoltă o tradiție despre enigmaticul preot-rege al Salemului, care l-a întâlnit pe Avram în Geneza 14:18–20 și care l-a binecuvântat pe patriarh.

> În adevăr, Melchisedec acesta, împăratul Salemului, preot al Dumnezeului Preaînalt, care a întâmpinat pe Avraam când acesta se întorcea de la măcelul împăraților, care l-a binecuvântat, care a primit de la Avraam zeciuială din tot, care, după însemnarea numelui său, este întâi „Împărat al neprihănirii“, apoi şi „Împărat al Salemului“, adică „Împărat al păcii“, fără tată, fără mamă, fără spiță

de neam, neavând nici început al zilelor, nici sfârșit al vieții, dar care a fost asemănat cu Fiul lui Dumnezeu, rămâne preot în veac.

Combinând Geneza 14:18–20 cu Psalmul 110:4 („Tu eşti preot în veac după rânduiala lui Melchisedec“) și făcând anumite deduceri din acestea, autorul epistolei a creat un portret remarcabil al unei persoane obscure, dar misterioase.

Un text din Peștera 11, intitulat 11QMelchisedec, oferă o paralelă cu statutul și caracteristicile lui Melchisedec înfățișate în Epistola către Evrei. În 11QMelchisedec el este prezentat ca un înger care proclamă libertatea, judecă și aduce răzbunarea divină asupra celor nelegiuiți. Statutul său supraomenesc, activitatea lui cerească în cadrul sfatului divin și actele sale mântuitoare pentru cei drepți sunt foarte interesante, chiar dacă în 11QMelchisedec preotul-rege din Salem nu este deloc prezentat așa cum se întâmplă în Epistola către Evrei. De fapt, acest Melchisedec ceresc seamănă mai de grabă cu Isus din Epistola către Evrei. Probabil un alt text îl menționează pe Melchisedec: *Cântările jertfei Sabatului* (4Q400–407; alte exemplare, care provin din Peștera 11 și Masada) îl prezintă ca marele preot din ceruri, așa cum Epistola către Evrei îl prezintă pe Isus. Totuși, în analiza acestui text se impune prudență, deoarece părțile relevante ale textului sunt foarte deteriorate.

3. PRACTICI

Cercetătorii au observat de multă vreme că paralelele cu adevărat impresionante și surprinzătoare dintre creștinii din Noul Testament și păzitorii legământului de la Qumran sunt în domeniul conduitei sau practicilor. Prezint aici o selecție a asemănărilor.

a. Bunurile în comun

Luca, primul istoric al Bisericii, scrie la finalul prezentării evenimentelor care au avut loc în Ziua Cincizecimii: „Toți cei ce credeau erau împreună la un loc şi aveau toate de obște. Îşi vindeau ogoarele și averile, și banii îi împărțeau între toți, după nevoile fiecăruia“ (Faptele Apostolilor 2:44–45). Faptele Apostolilor 4:32 oferă o declarație programatică: „Mulțimea celor ce crezuseră era o inimă şi un suflet. Nici unul nu zicea că averile lui sunt ale lui, ci aveau

toate de obște“. Mai târziu, în Faptele Apostolilor 5:1–11, Luca vorbește despre Anania și Safira, care au vândut un teren, dar au oferit comunității numai o parte din prețul total, pretinzând însă că acea sumă reprezenta prețul de vânzare. Faptele Apostolilor 5:4 menționează că aceste donații erau voluntare, și că punerea întregii averi în folosul comun nu era ceva obligatoriu. Acolo, Petru întreabă: „Dacă n-o vindeai, nu rămânea ea a ta? Și, după ce ai vândut-o, nu puteai să faci ce vrei cu prețul ei?“ Deși Faptele Apostolilor înfățișează deținerea în comun a bunurilor ca pe o practică a primilor creștini din Ierusalim, se pare că aceasta nu era universală în Biserica primară, pentru că Pavel scrie ca și cum membrii bisericilor pe care le fondase dispuneau de mijloace materiale private cu care puteau să întâmpine nevoile altora (vezi, de exemplu, 1 Corinteni 16:2).

Încă de la începutul studierii Manuscriselor, cercetătorii au văzut asemănarea dintre practica aceasta celebră și ceea ce spun *Manualul comunității*, Iosephus Flavius (*Istoria războiului iudeilor cu romanii* 2, 122) și Pliniu cel Bătrân (*Istoria naturală* 5, 73) despre esenieni. Manualul face aluzie de multe ori la comasarea proprietății private a membrilor cu posesiunile grupului, dar tema este deosebit de importantă în secțiunea care descrie procedurile inițiale pentru membrii aspiranți. La început, novicelui nu i se permite să participe la masa curată a adunării, „și nici nu va avea ceva din proprietatea adunării“ (1QS 6, 17; P. 106). După încheierea unui an întreg în cadrul grupului și după ce s-a luat decizia că poate rămâne, „proprietatea și câștigurile sale vor fi predate trezorierului adunării care o va înregistra în catastiful său și nu o va cheltui pentru adunare“ (6, 19–20; p. 106). După ce a trecut cu succes testul de la sfârșitul celui de-al doilea an, „proprietatea sa va fi comasată“ cu bunurile comunității (6, 22). Discutarea acestei practici în capitolul 3 (A.2, b.2) a arătat că membrii comunității de la Qumran aveau mijloace pentru un fel de control privat al proprietății. Comunitățile menționate în Legământul de la Damasc, deși contribuiau cu un procent din câștigurile lor lunare la vistieria comunitară, dețineau și proprietăți private. Prin urmare, practica de la Qumran și cea din Biserica de la Ierusalim par a fi similare în ceea ce privește proprietatea și punerea bunurilor în comun.

b. Masa

Evangheliile descriu ultima cină la care Isus a luat parte cu ucenicii săi în două moduri diferite. În Evangheliile sinoptice (Matei, Marcu și Luca), aceasta este o masă de Paște; prin urmare, include pâine și vin și alte elemente tipice acelei ceremonii festive, deși și ocazia aceea a fost umbrită de tristețe. Ioan este singura Evanghelie care situează această ultimă masă în noaptea de dinaintea Paștelui, iar aici nu se menționează nici pâinea, nici vinul ci spălarea picioarelor. În versiunea de Paște a ultimei cine, pâinea și vinul capătă o semnificație sacramentală:

> Pe când mâncau ei, Isus a luat o pâine şi, după ce a binecuvântat-o, a frânt-o şi a dat-o ucenicilor, zicând: „Luați, mâncați; acesta este trupul Meu“. Apoi a luat un pahar şi, după ce a mulțumit lui Dumnezeu, li l-a dat, zicând: „Beți toți din el, căci acesta este sângele Meu, sângele legământului celui nou, care se varsă pentru mulți, spre iertarea păcatelor. Vă spun că, de acum încolo, nu voi mai bea din acest rod al viței, până în ziua când îl voi bea cu voi nou în Împărăția Tatălui Meu“.

Aceste cuvinte acordă o însemnătate deosebită pâinii și vinului și plasează ceremonia într-un context de așteptare a „zilei aceea când o voi bea din nou cu voi în împărăția Tatălui Meu“. Unele texte de la Qumran vorbesc despre o masă care, la rândul ei, face referire la elementele de bază, pâinea și vinului. *Manualul comunității* vorbește despre mesele grupului: „Și după ce masa a fost pregătită pentru mâncare și vinul nou pentru băut, preotul va fi primul care își va întinde mâna să binecuvânteze primele roade ale pâinii și ale vinului nou“. (1QS 6, 4–6 [rândurile 5–6 repetă câteva cuvinte, pe care Vermes nu le-a tradus; p. 105]). În capitolele anterioare ne-am întâlnit de mai multe ori cu tema „Mâncării curate“. Manualul stipulează că numai cei care petreceau un an întreg în comunitate aveau voie să mănânce hrana (6, 16–17), totuși din „băutura adunării“ nu aveau voie să ia nici chiar aceștia, decât după încheierea celui de-al doilea an, adică până ce atingeau calitatea de membru cu drepturi depline (6, 20–21). Cei care se făceau vinovați de defăimarea unui tovarăș erau excluși de la această masă timp de un an (7, 16). Această preocupare pentru limitarea admiterii la masă amintește de cuvintele lui Pavel către Biserica din Corint:

> De aceea, oricine mănâncă pâinea aceasta sau bea paharul Domnului în chip nevrednic va fi vinovat de trupul şi sângele Domnului. Fiecare să se cerceteze dar pe sine însuşi, şi aşa să mănânce din pâinea aceasta şi să bea din paharul acesta. Căci cine mănâncă şi bea îşi mănâncă şi bea osânda lui însuşi, dacă nu deosebeşte trupul Domnului. Din pricina aceasta sunt între voi mulți neputincioşi şi

bolnavi şi nu puţini au şi murit (1 Cor 11:27–30).

Se pare că prin „deosebirea trupului Domnului“ Pavel înţelege „înţelegerea naturii şi unităţii grupului, trupul lui Cristos“. *Manualul comunităţii* arată aceeaşi preocupare pentru a înţelege ce este grupul şi care sunt cerinţele lui, în ceea ce priveşte masa.

Cea mai extinsă descriere a unei mese la Qumran ocupă o mare parte din a doua coloană a *Manualului Adunării*, care a fost copiat pe acelaşi manuscris ca şi copia *Manualului* din Peştera 1.

> [Acesta va fi] adunarea oamenilor de renume [chemaţi] la şedinţa sfatului comunităţii.
> După ce Dumnezeu îl va face pe Mesia (Preotul), el va veni cu ei [în] fruntea întregii adunări a lui Israel cu toţi [fraţii săi, fiii] lui Aaron, Preoţii [cei chemaţi] la adunare, oamenii de renume; şi ei vor şedea [înaintea lui, fiecare om] în ordinea rangului său. Şi atunci [Mes]ia al lui Israel va [veni] şi căpeteniile [seminţiilor lui Israel] vor şedea înaintea lui, [fiecare] în ordinea rangului său, după [locul lui] în taberele şi grupurile lor. Şi înaintea lor vor sta toţi capii [familiei adunării] şi înţelepţii [sfintei adunări], fiecare în ordinea rangului său.
> Şi [când] se vor aduna la [masa] comună, pentru a mânca şi [a bea] vin nou, când masa comună va fi pregătită pentru mâncare şi vinul nou [turnat] pentru a bea, nimeni să nu-şi întindă mâna peste primele roade ale pâinii şi vinului înaintea preotului; căci [el] va binecuvânta primele roade ale pâinii şi vinului şi va fi primul [care va întinde] mâna peste pâine. După aceea, Mesia lui Israel îşi va întinde mâna peste pâine, [şi] toată adunarea comunităţii [va rosti o] binecuvântare, [fiecare în ordinea] rangului său.
> Conform acestei legi, se va proceda la fiecare ma[să la care] sunt adunaţi cel puţin zece oameni (2, 11–22; pp. 159–160).

Masa aceasta este mesianică în sensul cel mai literal, deoarece se mănâncă în prezenţa lui Mesia lui Israel şi a colegului său preot (care este numit Mesia în *Manualul comunităţii*, dar nu şi în părţile păstrate ale *Manualului Adunării*, deşi Vermes importă titlul dintre paranteze în traducerea sa). Textul subliniază că masa este doar pentru cei care sunt puri din punct de vedere religios. Masa aceasta este şi explicit eshatologică, deoarece primele cuvinte ale lucrării spun: „Aceasta este regula pentru toată adunarea lui Israel în zilele din urmă“ (1, 1; p. 157). S-ar putea crede că masa înfăţişată în acest text este neobişnuită, una celebrată rar; însă ultimele cuvinte ale textului infirmă această presupoziţie: Conform acestei legi, se va proceda astfel la fiecare masă la care sunt adunaţi cel puţin zece oameni (2, 21–22, p. 160). Cuvântul ebraic tradus prin „masă“ este, de fapt, mult mai general, însemnând „aranjament“, dar este folosit pentru a face referire la aranjarea mesei care fusese descrisă în

rândurile anterioare. Lawrence Schiffman susține că mesele de la Qumran nu aveau natură cultică: „Aceste mese aveau loc în mod regulat, ca parte a modului de viață al sectei, erau puneri în scenă ale banchetului mesianic final pe care membrii sectei îl așteptau la iminentul sfârșit al zilelor. Viața sectei în această lume oglindea visurile ei pentru veacul ce va veni". Oricum se poate interpreta că masa esenienilor (de exemplu, cine a jucat rolul lui Mesia lui Israel la aceste mese recurente?), caracterul ei mesianic, importanța pâinii și a vinului, faptul că a fost repetată regulat și legăturile eshatologic explicite sugerează elemente găsite în descrierea Cinei Domnului din Noul Testament.

c. Calendarul

La începutul anilor 1950, o savantă franceză, Annie Jaubert, a scris o serie de articole în care argumenta că acel calendar de 364 de zile din Manuscrisele de la Qumran rezolvă o veche problemă din Evanghelii. Pe de-o parte, Evangheliile sinoptice (Matei, Marcu și Luca), și Ioan, pe de cealaltă parte, ne prezintă în detaliu ultimele zile ale slujirii lui Isus. Cu siguranță, acele zile au reprezentat un element central din ceea ce autorii au ales să prezinte cititorilor lor și, probabil, primii creștini cunoșteau mai bine ceea ce s-a întâmplat în acele zile decât în oricare altele. Totuși, dacă citim cu atenție Evangheliile, descoperim că acestea au cronologii diferite chiar și în cazul ultimelor zile ale vieții lui Isus. Autorii sinoptici plasează Cina cea de Taină în timpul Paștelui, în timp ce Ioan, cu o zi înainte de Paște. Ioan plasează ultima masă în această zi pentru că asta însemna că Isus a fost răstignit în ziua când mieii de Paște erau tăiați. Cum este posibil ca primii creștini să plaseze acest eveniment esențial în zile diferite? Conform Manuscriselor, calendarul comunității de la Qumran nu era același cu cel folosit de iudaism în alte locuri. În acea perioadă se foloseau cel puțin două calendare. Existența acestor două calendare – calendarul oficial lunisolar al templului și calendarul solar de 364 de zile al comunității de la Qumran – i-a sugerat lui Jaubert posibilitatea ca Matei, Marcu și Luca să fi calculat zilele conform unui sistem (solar), iar Ioan după cel oficial (calendarul lunisolar).

Această soluție este atractivă și oferă o explicație simplă pentru o discrepanță uluitoare, dar ea nu ține cont de faptul că cele două calendare rar s-ar fi potrivit în așa fel, încât data evangheliștilor sinoptici să fi fost aceeași

cu cea din calendarul Qumran, iar cea a lui Ioan ținea cont de aranjamentul lunisolar. De asemenea, nu există nici o dovadă că Isus sau vreunul dintre primii creștini din perioada Noului Testament a folosit calendarul solar de la Qumran sau orice alt calendar care să-i distingă de ceilalți evrei. În plus, studiul atent al Evangheliei lui Ioan demonstrează că el are un scop precis în plasarea evenimentelor respective în Săptămâna Patimilor. Evanghelistul nu pune accentul pe consumul comun de pâine și vin de la masa lui Isus; acestea nici măcar nu sunt menționate. Se acordă o mare importanță spălării picioarelor și iubirii reciproce. Pentru că, în cronologia lui Ioan, Isus moare de Paști, el este prezentat ca fiind mielul de Paște pentru poporul său.

4. ESHATOLOGIA

Atât qumraniții, cât și primii creștini pot fi numiți comunități eshatologice pentru că și unii, și ceilalți erau convinși că sfârșitul este iminent și și-au ordonat credințele și practicile comunitare în funcție de evenimentul acesta. În cadrul acestei secțiuni trebuie să distingem între mai multe teme.

a. Mesianism

Oamenii de la Qumran și creștinii din Noul Testament au așteptat cu nerăbdare sosirea Mesia(doi în cazul qumraniților) și aveau o serie de credințe comune cu privire la timpul mesianic. Speranțele generațiilor succesive de oameni care au trăit în jurul Qumranului s-au schimbat într-o oarecare măsură, dar o serie întreagă de texte dezvăluie că așteptau doi Mesia – unul din Israel sau David, celălalt din neamul lui Aaron, adică un preot (vezi capitolul 4 B.6). În urma analizei Manuscriselor de la Qumran cu privire la masa mesianică, am observat că *Manualul Adunării* vorbește despre un Mesia din Israel și un Mesia preot. O perspectivă asemănătoare reiese, după cum s-a menționat deja, din *Manualul comunității*: „Ei nu se vor îndepărta de nici unul din sfaturile Legii pentru a umbla după toată încăpățânarea inimii lor, ci vor fi conduși de preceptele străvechi în care oamenii din comunitate au fost instruiți mai întâi până când vor veni Profetul și Mesia al lui Aaron și Mesia al lui Israel“ (9, 9–11; p. 110). În această propoziție, primul numit este cel preoțesc – Mesia al lui Aaron –, iar al doilea este cel laic, Mesia al lui Israel.

Mai multe texte vorbesc despre rolurile pe care urmau să le joace aceste personaje. De exemplu, *Documentul de la Damasc* spune că vor face ispășire (14, 19). Alte texte îl asociază pe Mesia din familia lui David cu profețiile unui nou urmaș al lui David din Isaia 11. Acolo înțelepciunea, judecata dreaptă și uciderea celor răi sunt asociate cu el (11:1–5).

În linii mari, portretul lui Isus din Noul Testament ne este cunoscut. Atât Matei, cât și Luca îi urmăresc descendența din familia lui David și pe parcursul întregului Nou Testament este numit „Mesia" (Cristos). De asemenea, multe pasaje menționează modul în care Isus acordă iertarea păcatelor prin lucrarea sa de ispășire. Noul Testament are un singur Mesia, nu doi ca la Qumran. Deci, în timp ce qumraniții se așteptau ca cei doi Mesia să vină cândva în viitorul apropiat și să fie împreună, Noul Testament vorbește despre cele două veniri ale lui Isus – una descrisă în Evanghelii, și cealaltă la sfârșitul timpurilor.

Chiar dacă cele două seturi de literaturi diferă cu privire la câți Mesia ar fi și cine a fost cel din linia lui David, ele sunt de acord în privința lucrării mesianice ca fiind dublă – regală și preoțească. Descendența lui Isus din David demonstrează rolul său regesc. Unul dintre pasajele în care este folosit limbajul monarhic cu privire la Isus este Faptele Apostolilor 2:29–31 (Petru vorbește la Cincizecime): „Cât despre patriarhul David, să-mi fie îngăduit, fraților, să vă spun fără sfială că a murit şi a fost îngropat, şi mormântul lui este în mijlocul nostru până în ziua de azi. Fiindcă David era proroc şi ştia că Dumnezeu îi făgăduise cu jurământ că va ridica pe unul din urmașii săi pe scaunul lui de domnie, despre învierea lui Cristos a prorocit şi a vorbit el". Latura sa preoțească este prezentată mai ales în Epistola către Evrei. Acolo, ca preot după rânduiala lui Melchisedec (și nu după cea din neamul lui Levi), el slujește ca mare preot în sanctuarului ceresc. Aspecte atât ale funcțiilor sale împărătești, cât și ale celor preoțești apar în Evrei 10:12–14: „El, dimpotrivă, după ce a adus o singură jertfă pentru păcate, S-a aşezat pentru totdeauna la dreapta lui Dumnezeu şi aşteaptă de acum ca vrăjmașii Lui să-I fie făcuți așternut al picioarelor Lui. Căci printr-o singură jertfă El a făcut desăvârşiți pentru totdeauna pe cei ce sunt sfințiți". Prin urmare, putem spune că esenienii de la Qumran (și alți esenieni) au așteptat doi Mesia, unul care avea să îndeplinească lucrări regale, iar celălalt lucrări preoțești, în timp ce urmașii

lui Isus din Noul Testament își aminteau și așteptau un Mesia care va îndeplini atât funcțiile regale, cât și pe cele cultice.

Asemănările prezentate mai sus demonstrează că cele două comunități aveau credințe mesianice înrudite. Prin urmare, nu ne miră că ambele, aflate în strânsă legătură cu Scripturile ebraice, folosesc titluri identice sau similare pentru Mesia (unul sau doi). Evident, ambele folosesc termenul de Mesia. La Qumran, mai multe texte (*Florilegium* este unul dintre ele) îl numesc pe Mesia cel politic „vlăstarul lui David“ (luat din Isaia 11a; Ieremia 23:5; 33:15). Noul Testament nu folosește echivalentul exact, dar vorbește despre Isus ca fiind „rădăcina lui David“ (Apocalipsa 5:5; 22:16). Un alt titlu primit de Isus în Noul Testament este acum atestat la Qumran, pentru prima dată în forma sa semitică. În Luca 1:32–33, îngerul care se arată Mariei pentru a o anunța că va fi mama unui copil minunat îi prezice: „El va fi mare şi va fi chemat Fiul Celui Preaînalt; şi Domnul Dumnezeu Îi va da scaunul de domnie al tatălui Său David. Va împărăți peste casa lui Iacov în veci, şi Împărăția Lui nu va avea sfârşit“. Copilul „va fi sfânt; va fi chemat Fiul lui Dumnezeu“ (v. 35). O paralelă impresionantă cu unele dintre aceste titluri găsim în 4Q246 (Apocalipsa aramaică), a cărei porțiune relevantă pentru discuția noastră spune:

> El va fi mare pe pământ, […] el va face și toți vor sluji, […] va fi numit (sau: se va chema) [mar]e … și prin numele lui va fi numit (sau: se va numi). Va fi proclamat (se va proclama) Fiul lui Dumnezeu, și ei îl vor numi Fiul Celui Preaînalt (1, 7–2,1; p. 577).

Paralela de aici nu poate fi considerată o coincidență, un titlu care se întâmplă să apară în două texte diferite; dimpotrivă, cele două contexte au asemănări izbitoare: bărbatul acesta va fi mare, fiul lui Dumnezeu (un titlu care apare în Biblia ebraică), fiul Celui Preaînalt (un titlu nou), iar împărăția lui va fi veșnică (vezi 4Q246 2, 5). Trebuie adăugat că cercetătorii nu sunt de acord cu privire la persoana căreia i se aplică titlurile în 4Q246: sunt atribuite unei figuri mesianice sau sunt revendicate de un conducător rău care, în mod evident, nu le merită? Cea de-a doua variantă pare mai probabilă.

În final, ar trebui să spunem ceva despre manuscrisul 4Q285, așa-numitului Text al lui Mesia cel Străpuns[10] (cunoscut oficial sub numele de *Manualul războiului*, împreună cu 11Q14), care a atras multă atenție, a

devenit disponibil pentru prima dată la începutul anilor 1990. La vremea aceea, unii au considerat că acest text confirmă acuzațiile conform cărora o conspirație a echipei inițiale de redactori ținea textul departe de public, pentru că putea dăuna creștinismului (vezi capitolul 7 despre controverse). Fragmentul acesta conține niște cuvinte distribuite pe șase rânduri. Prima linie menționează „Isaia, profetul"; în timp ce al doilea citează primele cuvinte din Isaia 11:1 („o Odraslă va ieşi din tulpina lui Isai"). Secvența aceasta continuă apoi să folosească un limbaj asemănător cu Deutero-Isaia: menționează „vlăstarul lui David" (linia 3), iar un verb despre judecată îl pune în legătură cu Isaia 11:3–4. Propoziția care a generat mult entuziasm se găsește pe rândul al patrulea al fragmentului. Cercetătorul care a adus-o în atenția publicului, Robert Eisenman, a interpretat-o ca spunând: „Și l-au omorât [sau: vor omorî] pe prințul adunării, vlăstar[ul lui David]". După cum s-a menționat deja, „vlăstarul lui David" este unul dintre numele pe care Qumranul îl atribuie lui Mesia cel nepreoțesc. Al cincilea rând conține un cuvânt pe care Eisenman l-a înțeles ca „rănile sale" sau „piercingurile sale" (de aici și numele popular al textului). Tipul acesta de lectură, i-a amintit lui Eisenman de modul în care creștinii folosesc Isaia 53 pentru a interpreta moartea lui Isus: „zdrobit pentru fărădelegile noastre." (v. 5) Fragmentul oferea deci o remarcabilă prefigurare a experiențelor trăite de Mesia cel creștin.

Ulterior, fragmentul acesta a fost supus unei cercetări amănunțite, în urma căruia s-a ajuns la niște concluzii ceva mai reținute. Aici ar trebui subliniate doar câteva idei. În primul rând, din moment ce primul rând îl menționează pe Isaia, și pe următorul rând apar niște cuvinte care seamănă cu primele versete din Isaia 11, este normal să ne așteptăm ca și rândurile următoare să aibă legătură cu același capitol. Oricum, această așteptare trebuie verificată înainte de a face alți pași interpretativi. În al doilea rând, această a patra linie sau al patrulea rând – cel controversat – ar trebui tradus: „și prințul adunării [acesta este un alt titlu pentru Mesia davidic]… îl va ucide [sau: l-a ucis] pe el". Cele trei puncte de suspensie reprezintă următorul cuvânt, din care doar două litere s-au păstrat la capătul fragmentului. Unii le consideră că sunt primele două litere ale cuvântului ebraic pentru „vlăstar"; dar cel de-al doilea rămâne discutabil. Acesta poate fi tradus astfel: „și prințul adunării, vlăstarul

lui David, îl va ucide [sau: l-a ucis]“. Această linie reflectă cuvintele din Isaia 11:4, unde odrasla lui David „va ucide pe cei nelegiuiți“. Prin urmare, este mai probabil ca aici prințul să ucidă; este destul de puțin probabil, din motive sintactice și exegetice, să fie sau să fi fost ucis. Așadar, o astfel de paralelă cu Noul Testament este foarte atrăgătoare, dar nu poate fi susținută.

b. Interpretarea biblică

Conștiința eshatologică a celor două comunități, creștină și qumranită, poate fi observată în metodele folosite pentru interpretarea textelor biblice. În capitolul 2 C.1, a, am observat că în textele comentariilor de la Qumran se pot observa un tip de principii pe care interpretul le folosește pentru a explica sensul textului scripturar: ei considerau că autorii biblici, care profetizau evenimentele ultimelor zile, vorbeau despre timpul qumraniților și chiar despre istoria și liderii lor. Învățătorul Dreptății era un exeget inspirat al cuvintelor Scripturii. O serie de pasaje din Noul Testament sugerează aceeași lectură eshatologică și adaptată la prezent a textelor biblice.

Unul dintre cele mai bune exemple poate fi găsit în povestea Cincizecimii din Fapte 2. Petru, purtătorul de cuvânt al apostolilor, care experimentaseră miracolul lingvistic al vorbirii în limbi, citează Scripturile pentru a dovedi că evenimentul extraordinar care tocmai avusese loc făcea parte din planul prestabilit de Dumnezeu cu privire la timpul sfârșitului: „Oamenii aceștia nu sunt beți, cum vă închipuiți voi, căci nu este decât al treilea ceas din zi. Ci aceasta este ce a fost spus prin prorocul Ioel: «În zilele de pe urmă», zice Dumnezeu, «voi turna din Duhul Meu peste orice făptură; feciorii voştri şi fetele voastre vor proroci, tinerii voștri vor avea vedenii şi bătrânii voștri vor visa visuri!»“ (Faptele Apostolilor 2:15–17). Dumnezeu l-a inspirat pe profetul Ioel să scrie că Duhul său va fi revărsat „în zilele de pe urmă“, iar acel eveniment eshatologic, susține Petru, a avut loc în ziua primei sărbători creștine a Rusaliilor. Cuvintele „în zilele de pe urmă“, esențiale pentru argumentul discutat aici, nu fac parte din textul ebraic al lui Ioel (Ioel 2:28: „După aceea, voi turna Duhul Meu peste orice făptură;..“). Ele reprezintă, aparent, interpretarea lui Luca, dar versetele care urmează în profeția lui Ioel indică, într-adevăr, ultimele zile „înainte de a veni ziua Domnului, ziua aceea mare și înfricoșată“ (Ioel 2:31). Totuși, faptul că Luca a introdus aceste

cuvinte arată natura eshatologică a felului în care primii creștini interpretau Scripturile. Comparația modurilor de interpretare ale aceluiași text, pe care cele două seturi de literaturi le folosesc, este foarte interesantă. Am văzut deja că secta de la Qumran argumenta decizia de a trăi izolată în pustie cu textul din Isaia 40:3: „Și când aceștia vor deveni membri ai comunității din Israel, în conformitate cu toate aceste reguli, se vor despărți de locuința oamenilor nedrepți și se vor duce în pustie să pregătească acolo calea Lui, după cum este scris: Pregătiți în pustie calea Domnului….neteziți în locurile uscate un drum pentru Dumnezeul nostru! [Isaia 40:31]. Aceasta (calea) este cercetarea Legii pe care El a poruncit-o prin mâna lui Moise" (1QS 8, 12–15; p. 109). În cele patru Evanghelii, același pasaj din Isaia este folosit pentru a explica rolul lui Ioan ca înaintemergător al lui Isus, omul din pustie care pregătește calea Domnului (Matei 3:3; Marcu 1:3; Luca 3:4–5 ; Ioan 1:23).

Un alt exemplu de acest fel apare în 4Q521 (Apocalipsa mesianică), un text la care am făcut referire de mai multe ori. Ea ilustrează felul în care un pasaj din Luca 7 (și Matei 11) folosește metoda larg răspândită de a asocia diferite pasaje din Cartea lui Isaia. În 4Q521 există o listă similară de acțiuni miraculoase: „Și Domnul va face lucruri glorioase care nu au fost niciodată ca [El…] Căci El va vindeca pe răniți, va învia pe cei morți și va aduce săracilor vești bune (Isaia 61:1a) 0147 (2, 11 + 4, 11–12; p. 392). Ambele pasaje se bazează pe Isaia 35:5–6 și Isaia 61:1; elementul adăugat este învierea morților, și amândouă o plasează înainte de aducerea veștilor bune săracilor. În Evanghelii, Isus face aceste fapte miraculoase în prezent; în 4Q521 Domnul le va face în viitor. Dar pot fi găsite și alte paralele între Luca și 4Q521 în privința modului de interpretare a textului lui Isaia. Isus citește și explică Isaia 61:1–2 în sinagoga din Nazaret: „Duhul Domnului este peste Mine, pentru că M-a uns să vestesc săracilor Evanghelia, M-a trimis să tămăduiesc pe cei cu inima zdrobită, să propovăduiesc robilor de război slobozirea şi orbilor, căpătarea vederii, să dau drumul celor apăsați şi să vestesc anul de îndurare al Domnului" (Luca 4:18–19; vezi și Isaia 58:6). Manuscrisul 4Q521 2 11 + 4, 6–8 reflectă câteva dintre aceste elemente: „Duhul Său va veni peste săraci și va înnoi pe cei credincioși cu puterea Sa. Și îi va înălța pe cei evlavioși pe tronul Împărăției veșnice. El, cel care izbăvește pe robi, deschide ochii orbului, îndreaptă pe cei încovoiați (Psalmul 146:7–8) (p. 392)."

Un alt exemplu de text citat de literatura de la Qumran și de Noul Testament este Habacuc 2:4b. Acesta este, alături de Geneza 15:6, un text folosit de Pavel ca argument atunci când vorbește despre credință ca unica modalitate prin care cineva poate fi îndreptățit înaintea lui Dumnezeu, nu prin faptele legii: „Şi că nimeni nu este socotit neprihănit înaintea lui Dumnezeu prin Lege este învederat, căci cel neprihănit prin credință va trăi" (Galateni 3:11; *cf*. Romani 1:17). Pentru Pavel cuvântul credință înseamnă o încredere bazată pe promisiunile date de Dumnezeu lui Avraam – un mod de viață pe care îl pune într-un puternic contrast cu dreptatea legalistă. Comentariul la cartea lui Habacuc de la Qumran preia același pasaj și ne prezintă o perspectivă diferită cu privire la ce înseamnă credința sau credincioșia (cuvântul ebraic poate avea ambele sensuri) în textul profetic. După ce citează versetul, comentatorul spune: „Tâlcuit, aceasta îi privește pe toți cei care respectă Legea în Casa lui Iuda, pe care Dumnezeu îi va elibera din Casa Judecății datorită suferinței și credinței lor în [sau: credincioșiei lor față de] Învățătorul Dreptății" (8, 1–3; p. 482). Prima parte a explicației leagă pasajul de „cei care păzesc Legea în casa lui Iuda" – o interpretare ce pare opusă interpretării lui Pavel. În plus, cuvintele „Casa lui Iuda", indiferent de ce ar fi vrut comentatorul să spună prin ele, limitează aplicarea cuvintelor lui Habacuc la iudei (sau la un alt grup restrâns precum cel căruia i-a aparținut scriitorul, dacă fraza este simbolică); Pavel a reușit ca prin doctrina sa despre îndreptățirea prin credință să găsească o modalitate de a include în planul divin nu doar pe evrei, ci și celelalte popoare. Totuși, după ce interpretează versetul în felul acesta, comentatorul adaugă că aceia din Casa lui Iuda care se supun legii vor fi eliberați pe baza a două motive: suferința îndurată și credința sau credincioșia față de Învățătorul Dreptății. Această a doua linie de interpretare este în armonie cu felul în care Pavel explică versetul din Habacuc 2:4, deși, desigur, el vorbește despre credința/credincioșia în Isus Cristos, nu în Învățătorul Dreptății.

c. Învățături

Natura eshatologică a acestor două comunități se poate vedea și în unele dintre principiile teologice de bază pe care le-au îmbrățișat. Deoarece am schițat teologia qumraniților în capitolul 4 B, comparația pe care o vom face

aici nu trebuie să fie exhaustivă. Este suficient să evidențiem două domenii de înrudire doctrinară.

În primul rând, ambele grupuri au folosit un limbaj dual pentru a descrie opțiunile pe care le are omul în univers: există doar două poziții, fără alternativă între ele. Deoarece ambele tipuri de literatură sunt evreiești, nu există nici o sugestie că acest dualism ar fi definitiv. În schimb, dualismul este etic, iar cele două tabere sunt numite lumină și întuneric. După cum am văzut deja, unul dintre cele mai cunoscute pasaje din manuscrise spune:

> El [Dumnezeu] l-a făcut pe om pentru a conduce lumea și i-a rânduit două duhuri în care să umble până la momentul venirii Lui: duhurile adevărului și ale nedreptății. Cei născuți din adevăr izvorăsc dintr-un izvor de lumină, dar cei născuți din nedreptate izvorăsc dintr-un izvor de întuneric. Toți copiii dreptății sunt conduși de Prințul Luminii și umblă pe căile luminii, dar toți copiii nedreptății sunt conduși de Îngerul Întunericului și umblă în căile întunericului (1QS 3, 18–21; p. 101).

Căile fiecărui duh menționat în text – sau comportamentul pe care îl generează în oameni – sunt enumerate ulterior într-un mod care amintește de listele lui Pavel despre faptele firii și roadele Duhului din Galateni 5:19–23. În *Manualul comunității* se spune că cele două tabere au fost, de-a lungul istoriei, în conflict permanent: „Căci Dumnezeu le-a dat spiritelor putere egală până la timpul sfârșitului și a pus ură veșnică între cetele lor. Adevărul urăște faptele nedreptății, și nedreptatea urăște toate căile adevărului. Și lupta lor este aprigă în toate certurile lor, căci nu merg împreună" (4, 16–18; p. 102–3).Totuși, Dumnezeu „a rânduit un sfârșit al nedreptății, iar când El va veni, o va nimici pentru totdeauna" (4, 18–19). *Manualul războiului* descrie pe larg luptele finale dintre fiii luminii și fiii întunericului. Deși îngerii puternici luptă de ambele părți, Dumnezeu, la vremea potrivită, va intra hotărât în luptă și-i va ajuta pe fiii luminii să obțină victoria.

Un astfel de limbaj nu ar trebui să pară neobișnuit celor familiarizați cu Noul Testament. Același tip de retorică poate fi întâlnită și în scrierile lui Pavel și Ioan. Am examinat deja pasajul din 2 Corinteni 6:14–7:1 în care o serie de cuvinte și fraze care seamănă cu cele de la Qumran apar într-una dintre Epistolele lui Pavel. El întreabă acolo: „cum poate sta împreună lumina cu întunericul?" (6:14). Literatura ioaneică din Noul Testament a fost mult timp considerată cea mai productivă sursă de material comparativ în chestiuni teologice. La fel ca membrii comunității de la Qumran, Ioan folosește

contrastul lumină–întuneric, dar nu în sensul literal, ci în sens etic. Ioan 8:12 îl citează pe Isus spunând: „Eu sunt Lumina lumii; cine Mă urmează pe Mine nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții". Pentru Ioan, cele două tărâmuri se află într-un conflict de lungă durată: „Lumina luminează în întuneric și întunericul nu a biruit-o" (1:5). În 12:35–36a citim cuvintele lui Isus: „Lumina mai este puțină vreme în mijlocul vostru. Umblați ca unii care aveți lumina, ca să nu vă cuprindă întunericul: cine umblă în întuneric nu ştie unde merge. Câtă vreme aveți lumina printre voi, credeți în lumină, ca să fiți fii ai luminii" (vezi și 3:19–20; 1 Ioan 1:6; 2:9–10). Așadar, ucenicii lui Isus, ca și locuitorii din Qumran, s-au autodenumit „copiii [literalmente: fiii] luminii".

Un al doilea punct doctrinar comun este speranța nutrită de cele două comunități. Credința creștină despre sfârșitul lumii este bine-cunoscută: Cristos se va întoarce, va avea loc o înviere a celor buni și a celor răi, iar Cristos va câștiga biruința supremă asupra păcatului și a morții (vezi, de exemplu, 1 Corinteni 15:20–28, 51–57). Învierea lui Isus este interpretată ca o garanție că oamenii care cred în El vor avea parte, la rândul lor, de înviere. După cum s-a menționat deja, acum avem dovezi că esenienii din Qumran credeau în înviere (4Q521), deși sursele antice se contrazic cu privire la subiectul acesta. S-a putut, de asemenea, observa că locuitorii de la Qumran așteptau ziua când un Mesia davidic victorios va veni alături de un preot. Deci, în privința aceasta, așteptările eshatologice ale Manuscriselor și ale Noului Testament sunt similare. Ambele grupări de text vorbesc despre o judecată, dar așteptarea unei astfel de judecăți era o credință larg răspândită în iudaismul de la acea vreme. Totuși, dacă pe lângă aceste puncte generale menționate în această rubrică se pot observa și unele diferențe, de pildă că pentru creștini apariția eshatologică a lui Mesia este o revenire, nu prima lui sosire.

C. CONCLUZII

Analiza prezentată în acest capitol este departe de a epuiza asemănările și diferențele dintre qumraniți și primii creștini. Lucrări întregi au fost dedicate

acestui subiect. Punctele selectate pentru discuția de aici sunt menite să ilustreze natura problemei studiate. Literatura de la Qumran a arătat, într-o măsură mult mai mare decât se știa înainte de 1947, cât de adânc înrădăcinat a fost creștinismul primitiv în terenul ideologic evreiesc care l-a hrănit. Datorită manuscriselor, se poate vedea acum mai ușor că un număr mare de credințe și practici ale creștinismului nu erau unice. Contribuția majoră a sulurilor la studiul Noului Testament a fost de a evidenția faptul simplu, dar profund, că originalitatea credinței creștine primare constă nu neapărat în practicile ei comunitare și așteptările eshatologice, cât în mărturisirea ei centrală, că fiul unei femei umile și al unui tâmplar din Nazaretul Galileii a fost cu adevărat Mesia și fiul lui Dumnezeu, care a învățat, a vindecat, a suferit, a murit, a înviat, s-a înălțat și a promis că se va întoarce în slavă pentru a judeca pe cei vii și pe cei morți. Afirmând că Isus a fost Mesia, creștinii s-au plasat mai în față în calendarul eshatologic decât esenienii din Qumran, care se așteptau ca cei doi Mesia ai lor să vină în viitorul apropiat.

NOTE BIBLIOGRAFICE

Rândurile din André Dupont-Sommer sunt preluate din lucrarea sa *The Dead Sea Scrolls: A Preliminary Survey*, tr. E. Margaret Rowley, Basil Blackwell, Oxford, 1952, p. 99.

Articolul lui Edmund Wilson „The Scrolls from the Dead Sea“ a fost publicat în revista *The New Yorker*, May, 1955, pp. 45–131; mai târziu a devenit o carte, *The Scrolls from the Dead Sea*, Collins, London, 1955. Citatele sunt din carte, de la pp. 102 și 114.

Pentru opiniile lui Robert Eisenman, vezi *Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran: A New Hypothesis of Qumran Origins*, Studia Post-Biblica 34, Brill, Leiden, 1983; *James the Just in the Habakkuk Pesher* (Leiden: Brill, 1986); și *James the Brother of Jesus: The Key to Unlocking the Secrets of Early Christianity and the Dead Sea Scrolls*, Penguin Books, London and New York, 1997.

Ipotezele Barbarei Thiering apar în „Redating the Teacher of Righteousness“, *Australian and New Zealand Studies in Theology and Religion*, Theological Explorations, Sidney, 1979; în aceeași colecție *The Gospels and*

Qumran: A New Hypothesis (1981); vezi și *Jesus and the Riddle of the Dead Sea Scrolls*, HarperSanFrancisco, San Francisco, 1992.

Opiniile lui Millar Burrows sunt preluate din lucrarea sa *The Dead Sea Scrolls*, Viking Press, New York, 1955, pp. 327–343.

Comentariul lui Krister Stendahl poate fi găsit în „The Scrolls and the New Testament: An Introduction and a Perspective", din *The Scrolls and the New Testament*, ed. Stendahl, Harper & Row, New York, 1957, pp. 16–17. Această colecție foarte folositoare, cu o nouă introducere de James H. Charlesworth, a fost retipărită de Crossroad (1992).

De mare ajutor pentru acest capitol a fost articolul lui Joseph Fitzmyer „The Qumran Scrolls and the New Testament after Forty Years", în *Revue de Qumran*, 13 (1988), pp. 609–620. Vezi și articolul lui „Paul and the Dead Sea Scrolls", în *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, ed. P. Flint și J. VanderKam; 2 vol., Brill, Leiden, 1998, 1999, vol. 2, pp. 599–621.

Argumentul lui Jose O'Callaghan a fost prezentat în „Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumran?", în *Biblica*, 53 (1972), pp. 91–100 și mult mai extins în volumul său *Los papiros griegos de la cueva 7 de Qumran*, Biblioteca de autores cristianos, Editorial catolica, Madrid, 1974. Articolul său a fost tradus în engleză de William L. Holladay: „New Testament Papyri in Qumran Cave 7?", în *Supplement to the Journal of Biblical Literature* 91 (1972), pp. 1–14. Pentru un rezumat și o discuție despre dovezile existente, vezi James VanderKam și Peter Flint, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls: Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity*, HarperSanFrancisco, San Francisco, 2002, capitolul 14.

Pentru discuția lui Lawrence Schiffman despre masa de la Qumran, vezi volumul său *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls*, Society of Biblical Literature Monograph Series 38, Scholars Press, Atlanta, 1989). Citatul este de la p. 67.

Despre calendar și Cina cea de Taină, vezi analiza lui Joseph Fitzmyer (cu bibliografia lui) în *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study*, Sources for Biblical Study, 20, Scholars Press, Atlanta, 1990, pp. 180–186. Pentru opiniile lui Annie Jaubert, vezi *The Date of the Last Suppe*, tr. Isaac Rafferty, Alba, Staten Island, 1965.

Pentru *peșarim* de la Qumran și Epistolele lui Pavel, vezi Timothy H. Lim, *Holy Scripture in the Qumran Commentaries and Pauline Letters*, Clarendon, Oxford, 1997.

Pentru o serie de articole despre o varietate de subiecte, inclusiv unele tratate în acest capitol, vezi George J. Brooke, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, Fortress, Minneapolis, 2005.

---

10. Aici, termenul din engleză pentru străpuns este „pierced“ (n. tr).

CAPITOLUL 7
Controverse pe marginea Manuscriselor de la Marea Moartă

Notă pentru cititor: Părțile A și B ale acestui capitol reproduc (cu ajustări minore) secțiunile primei ediții ale *Manuscriselor de la Marea Moartă: O istorie adusă la zi*. Prin urmare, ele reflectă perspectiva începutului anilor 1990. Post-scriptumul actualizează discuția.

Din 1990, Manuscrisele de la Marea Moartă s-au transformat dintr-un mic și liniștit râu al științelor biblice într-un torent care a inundat nu numai tărâmul studiilor iudaice și scripturare, dar și mass-media și chiar cultura populară. Un timp, în special la sfârșitul anului 1991 și începutul lui 1992, ne puteam aștepta să citim despre Manuscrise în titlurile de pe prima pagină sau în articolele principalelor publicații de știri de top, *New York Times*, *Washington Post* și alte ziare importante, care scriau editoriale despre Manuscrise și „cartelul“ care deținea monopolul asupra lor și despre cei câțiva curajoși care le-au eliberat. De multe ori, știrile acestea conțineau și povești despre savanți, de regulă, oameni pașnici, care schimbau între ei acuzații urâte și contraacuzații. Autorii unei cărți de succes au avansat ipoteza unei conspirații a Vaticanului. Ce s-a întâmplat de fapt? Pentru a înțelege situația actuală, este necesar să ne întoarcem pe scurt la începutul perioadei de studiere a Manuscriselor.

A. EDITAREA ȘI PUBLICAREA MANUSCRISELOR

În capitolul 1 am vorbit despre cele șapte manuscrise scoase inițial din prima peșteră de la Qumran. Aceste șapte texte au fost puse la dispoziția lumii academice cu o viteză lăudabilă. Într-un fel, o publicare rapidă a lor era de așteptat, din moment ce majoritatea erau în stare excelentă și prezentau relativ puține probleme de lectură și reconstrucție. În cazul manuscriselor biblice, editorii nici măcar nu au fost nevoiți să traducă, pentru că textele din

ele erau aproape aceleași cu Textul Masoretic care a stat la baza tuturor traducerilor Bibliei ebraice/Vechiului Testament.

Primele ediții ale noilor texte au apărut în 1948, când cercetătorii care le-au îngrijit – Eleazar Sukenik și cei trei experți de la Școala Americană din Ierusalim (John Trever, Millar Burrows și William Brownlee) – au început să-și prezinte descoperirile. Prima ediție completă a unui manuscris a apărut în 1950, când, sub conducerea Burrows (cu Trever și Brownlee), Școala Americană de Cercetări Orientale a publicat *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, volume 1, *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*. A fost urmată în 1951 de volumul 2, fasciculul 2: *Plates and Transcription of the Manual of Discipline*. Fasciculul 1 a fost rezervat *Apocrifului Genezei*, care, la acel moment, încă nu fusese deschis; fasciculul respectiv nu a apărut niciodată. Cele trei suluri ale lui Sukenik (al doilea exemplar din Isaia, *Manuscrisul Manualului de Război* și *Manuscrisul Imnului*) au fost publicate postum în 1954 în Colecția Manuscriselor Ascunse a Universității Ebraice (în ebraică). O ediție în limba engleză a apărut în 1955: *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*. Manuscrisul rămas – *Apocriful Genezei* – a fost editat și publicat în 1956 de Nahman Avigad și Yigael Yadin (cei doi experți care au editat lucrarea lui Sukenik după ce acesta a murit în 1953) sub titlul *A Genesis Apocryphon*. Toate aceste publicații includeau fotografii și transcrieri ale manuscriselor cu caractere ebraice tipărite. Celelalte sute de fragmente dezgropate din prima peșteră au fost publicate în 1955 ca prim volum al lucrării *Discoveries in the Judaean Desert*, The Oxford University Press series devoted to the Dead Sea Scrolls. Volumul a fost numit Peștera Qumran 1 și a fost editat de Dominique Barthelemy și J.T. Milik, doi preoți de la Școala Biblică din Ierusalim. Așadar, în 1956, deja toate textele din prima peșteră erau disponibile pentru studiu de către oricine dorea să le examineze.

Pe măsură ce textele din Peștera 1 erau publicate, au fost descoperite și alte peșteri (vezi capitolul 1 B.2). Textele din Peșterile 2–3, 5–10 și cele de la Murabba'at au fost analizate imediat de un mic grup de experți desemnați să le prelucreze. Al doilea volum al lucrării *Discoveries in the Judaean Deser*t (în două volume, editat de Pierre Benoit, Milik, și Roland de Vaux, publicat în 1961) conținea materialul găsit în peșterile Murabba'at, în timp ce al treilea, tot în două volume, a apărut în 1962 sub conducerea lui Maurice Baillet,

Milik și De Vaux. Include toate textele din așa-numitele peșteri mici, adică Peșterile 2–3 și 5–10. Manuscrisele din Peștera 11, dintre care unele erau într-o stare foarte bună de conservare, au avut parte de un tratament diferit. Câteva dintre ele au fost achiziționate de instituții străine, iar cele mai importante au fost publicate în anii 1960 și 1970.

Adevărata problemă a apărut la Peștera 4, care a scos la iveală mii de fragmente deteriorate. Întrucât nenumăratele bucăți de manuscris începuseră să fie achiziționate de guvernul iordanian și duse la Muzeul de Arheologie din Palestina din Ierusalimul de Est, a devenit evident că sarcina de a le gestiona va fi dificilă, va cere timp suplimentar și o expertiză specială. În 1952, G. Lankester Harding, directorul Departamentului Iordanian de Antichități, l-a numit pe De Vaux redactor-șef al textelor din Deșertul din Iudeea. Pe măsură ce tot mai multe fragmente inundau muzeul, oamenii responsabili au hotărât ca o echipă internațională de cercetători să fie desemnată să lucreze la materialele din Peștera 4. Directorilor școlilor de arheologie din Ierusalim (făceau parte din consiliul de administrație al Muzeului de Arheologie din Palestina) li s-a cerut ajutor pentru formarea unui astfel de grup; de asemenea, savanți de seamă din Anglia și Germania au fost rugați să propună candidați. Experții care au constituit în cele din urmă echipa de editare a textelor din Peștera 4, naționalitățile și afilierile lor religioase sunt, în ordinea numirilor lor: Frank Moore Cross, american, prezbiterian; J.T. Milik, polonez, catolic; John Allegro, englez, agnostic; Jean Starcky, francez, catolic; Patrick Skehan, american, catolic; John Strugnell, englez, prezbiterian, mai târziu catolic; Claus-Hunno Hunzinger, german, luteran. Acești șapte, toți numiți în 1953 și 1954, s-au alăturat lui De Vaux, care fusese ales președinte consiliului de administrație al muzeului, ca echipă internațională responsabilă pentru fragmentele Peșterii 4. În 1958, Maurice Baillet s-a alăturat echipei, iar Hunzinger s-a retras, încredințându-și materialul lui Baillet.

Textele au fost împărțite între membrii comitetului de elită, Cross și Skehan primind materialul biblic, iar celorlalți li s-au împărțit diferite tipuri de lucrări extrabiblice. Aparent se subînțelegea că acești savanți aveau dreptul oficial de a publica texte, fiecare din „grămezile“ proprii. După cum se poate observa, lipsește de pe listă numele unui savant evreu. Guvernul iordanian a insistat ca nici un evreu să nu fie inclus. În anii 1950, datorită generozității lui

J.D. Rockefeller Jr., care a donat fonduri pentru a sprijini lucrarea timp de șase ani, grupul a putut să petreacă o mare de timp la Ierusalim. În aceste circumstanțe favorabile, munca obositoare de curățare, sortare, citire și identificare a miilor de fragmente s-a desfășurat într-un ritm bun. Cross a făcut o descriere memorabilă a muncii respective.

> Spre deosebire de cele mai multe manuscrise din Peștera 1 și 9, care s-au păstrat în stare bună, cu lacune minore, manuscrisele Peșterii 4 sunt într-o stare avansată de degradare. Multe fragmente sunt atât de sfărâmicioase sau fragile, încât cu greu pot fi atinse cu o perie din păr de cămilă. Majoritatea sunt deformate, șifonate sau micșorate, acoperite de substanțele chimice ale solului, înnegrite de umiditate și vârstă. Problemele de curățare, aplatizare, identificare și împreunare a acestora sunt formidabile.

Atunci când sunt cumpărate de la membrii tribului, ele se găsesc, de regulă în cutii; cutii de țigări, cutii de film sau cutii de pantofi, în funcție de dimensiunea fragmentelor. Pielea prețioasă și papirusul sunt manevrate cu delicatețe de mâinile aspre ale beduinilor, pentru că valoarea materialului este foarte mult supraevaluată. Adesea, beduinii au folosit vată sau șervețele de hârtie pentru a separa și proteja resturile de manuscrise; și uneori au aplicat bucăți de hârtie gumată pe fragmentele care amenințau să crape sau să se dezintegreze. De la săpăturile clandestine la Peștera 1, nu s-a mai întâmplat ca proprietarii să rupă materiale sau coloane mari pentru a le vinde bucată cu bucată.

În 1957 au început lucrările de compilare a unei concordanțe a tuturor cuvintelor care au apărut în sutele de texte pe care echipa le-a identificat. Acest demers a fost făcut pentru a-i ajuta pe editori, care adeseori trebuiau să verifice unde apărea un cuvânt în alte fragmente. Trebuie menționat că multe fragmente au continuat să fie aduse la muzeu până la sfârșitul anilor 1950. Până în 1960, când sprijinul lui Rockefeller s-a încheiat, echipa reușise deja să facă o mare parte din minuțioasa muncă editorială și reușise să identifice peste cinci sute de texte în colecția Peșterii 4. Rezultatele lor până în acel moment au fost înregistrate în concordanță.

Munca lor, oricât de remarcabilă și admirabilă fusese, nu însemna că fragmentele de manuscrise urmau să fie publicate curând și că vor ajunge în rafturile bibliotecii. Toți membrii echipei au pregătit ediții preliminare ale unora dintre textele lor. Acestea au apărut în mod regulat în reviste academice

din anii 1950 și începutul anilor 1960. În anii 1960, Oxford University Press a publicat încă două volume în *Discoveries in the Judaean Desert series:* volumul 4, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11* (11QPsa) (ed. J.A. Sanders); și volumul 5, Qumran Peștera 4, I (4Q158–186) (ed. John Allegro). Ultimul volum din această colecție era primul care oferea texte din Peștera 4. În 1967, în Orientul Mijlociu a izbucnit Războiul de Șase Zile, care a dus la anexarea de către Israel a Ierusalimului de Est și a Muzeului de Arheologie din Palestina. Israel a preluat atunci manuscrisele din Iordania (pe care le naționalizase în 1961, iar în 1966 făcuse același lucru cu muzeul) și a devenit proprietarul lor efectiv, deși întrebarea cine erau proprietarii legali ai textelor rămâne în continuare o problemă spinoasă, chiar dacă teoretică. Când autoritățile israeliene și-au asumat controlul asupra muzeului și al comorilor acestuia, De Vaux a avut grijă ca aranjamentul inițial cu membrii echipei de editare a textelor din Peștera 4 să fie respectat în continuare, dar, se pare că a fost impusă o singură condiție nouă – ca ultimele două cuvinte să fie eliminate din titlul complet al colecției Oxford University Press Series, *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan*.

Analizând retrospectiv ceea ce s-a întâmplat la sfârșitul anilor 1960 și de atunci înainte, se poate observa că proiectul de publicare a textelor din Peștera 4 și-a pierdut din avânt. Următorul volum *Discoveries in the Judaean Desert* a apărut abia în 1977 (4Q128–57, editat de De Vaux [care murise în 1971] și Milik). Au mai trecut încă cinci ani până la publicarea volumului 7 (4Q482–520, editat de Baillet). Chiar și înțelegând o întârziere de câțiva ani între momentul în care editorii și-au trimis manuscrisele la editură și data publicării, trebuie să recunoaștem că proiectul nu a avansat foarte repede.

Unele texte importante au fost publicate în afara colecției oficiale. În 1976 Milik a publicat Cărțile lui Enoh, în care a prezentat ediții, fotografii și comentarii ample la majoritatea manuscriselor lui Enoh din a patra peșteră. Apoi, în 1977 (ediția în engleză în 1983) a apărut ediția în trei volume a lui Yadin la *Manuscrisul Templului*, despre care se crede că ar fi din Peștera 11. Lucrările excelente ale lui Milik și Yadin ilustrează un alt detaliu despre studiile Qumranice: pe măsură ce timpul trecea, savanții nu s-au mai mulțumit să pregătească transcrieri și analize succinte ale textelor; ei au ales ca pe lângă munca de editare să scrie comentarii exhaustive. Modificarea

cantității de comentarii a avut consecințe dezastruoase pentru orice plan de publicare care exista.

Odată cu trecerea timpului, au apărut schimbări în echipa oficială de savanți. Cazul lui John Allegro este ciudat. El obținuse aprecierea multor oameni pentru tipărirea textelor sale cu mult înaintea colegilor săi (*Discoveries in the Judaean Desert*, vol. V, 1968, edițiile preliminare în anii 1950), dar a sacrificat de multe ori calitatea în schimbul cantității. Strugnell a scris o recenzie de 114 pagini în care făcea corecții detaliate rând cu rând la lucrarea lui Allegro. Aceste texte indică tensiunile apărute între foștii colegi. Relația lui Allegro cu echipa de experți se deteriorase. El a spus public că gruparea dominată a catolicilor suprima materiale pentru că se știa că dăunează creștinismului. Colegii săi au răspuns că văzuseră toate textele de care dispunea Allegro și că nici unul nu îi susținea acuzațiile. El nu și-a sporit reputația când a plecat la vânătoare după comorile menționate de *Manuscrisul de aramă* și a publicat și o traducere a acestuia, fără autorizație, înainte de apariția ediției oficiale. Mai târziu și-a pătat și mai mult renumele scriind *Ciuperca sacră și crucea* (1970), o carte regretată de toată lumea. În textul acesta el încerca să argumenteze că originile creștinismului s-ar datora efectelor psilocibinei, medicament halucinant. Până și editorul și-a cerut scuze pentru publicarea cărții, iar mentorul lui Allegro, Sir Godfrey Driver, a fost unul din numeroșii academicieni care au respins argumentele sale.

După cum am spus mai sus, Hunzinger a demisionat din funcție. De Vaux a murit la 10 septembrie 1971 și a fost succedat ca redactor-șef de Pierre Benoit, care, la fel ca De Vaux, a fost director al Școlii Biblice din Ierusalim. Înainte ca Patrick Skehan să moară, la 9 septembrie 1980, el îi transferase materialele lui Eugene Ulrich de la Universitatea Notre Dame, care în timp a primit și câteva dintre textele lui Cross. Benoit a încercat să stabilească un calendar pentru publicarea textelor de către membrii echipei, dar aceste eforturi par să nu fi fost luate în serios. Benoit a murit pe 23 aprilie 1987, iar John Strugnell, unul dintre membrii inițiali ai echipei, a devenit editor-șef în același an. Pregătirile fuseseră deja făcute în 1984 sau 1985 pentru ca succesiunea să aibă loc.

Până la acel moment, practica fusese ca atunci când echipa pierdea un membru, el să fie înlocuit de o singură persoană. Numărul persoanelor

angajate în muncă nu a crescut. Unul dintre demersurile lui Strugnell ca lider al echipei a fost de a extinde echipa originală și mică de savanți și de a adăuga experți evrei la ea. Se pare că la început, în fazele inițiale ale proiectului, o echipă mică fusese suficientă, pentru că permitea o interacțiune mai eficientă, membrii echipei se consultau și se ajutau reciproc în munca cu fragmentele. Dar munca editorială inițială fusese un lucru; pregătirea materialelor pentru publicarea oficială era cu totul altceva. Aici sistemul de lucru era total inadecvat. Oricât de pricepuți erau cei opt experții și chiar dacă susținerea financiară a lui Rockefeller ar fi continuat, ei nu puteau să se prelucreze zeci de mii de fragmente. Când fondurile au expirat și nu au mai fost reînnoite, lucrările au încetinit considerabil. Cu toate acestea, nu au fost aduși noi experți care să ajute la continuarea proiectului. După ce Strugnell a devenit editor-șef, echipa s-a mărit la aproximativ douăzeci de membri. Eu am fost unul dintre cei asociați la echipă pe parcursul mandatului său de editor-șef, când în 1989, Milik a acceptat să-mi dea câteva din textele care i-au fost încredințate.

B. EVENIMENTE ÎNAINTE DE 1989

În timpul mandatului lui Strugnell ca redactor-șef (1987–1990), protestele savanților față de întârzierile de publicare a materialului din Peștera 4 au crescut și au devenit publice. În acel prim an în care Strugnell a ocupat această funcție se împlineau patruzeci de ani de la descoperirile din Peștera 1. Până atunci, percepția larg răspândită era că experții din echipa de editare dețineau monopolul asupra textelor din Peștera 4 și că refuzau să le arate altora înainte de publicare, care, evident, era în continuare întârziată. În cazuri rare, membrii echipei ofereau textele de care dispuneau și altor cercetători (de exemplu, echipele de traducere a Bibliei le-au primit). Multă vreme s-a auzit puțină rumoare în cercurile academice cu privire la motivele pentru care echipa lucra atât de lent, iar oamenii de știință s-au mulțumit, în general, să aștepte până când membrii echipei reușeau să finalizeze edițiile proprii ale textelor de la Qumran. Nimeni nu lua în serios acuzațiile grave ale unor oameni ca Allegro. Majoritatea savanților continuau să aștepte în liniște an de

an.

Au existat însă și câteva excepții. Robert Eisenman de la Universitatea de Stat din California, Long Beach, și Philip Davies de la Universitatea din Sheffield din Anglia au încercat în 1989 să obțină acces la unele manuscrise nepublicate. Ambii profesori scriseseră mai multe cărți cu privire la anumite subiecte legate de Qumran. Când i-au cerut lui Strugnell permisiunea de a examina fragmente la Muzeul Rockefeller, acesta a refuzat. Cauza lor și cauza generală cu privire la accesul academic liber la numeroasele suluri nepublicate au ajuns în curând să fie susținute de un nou actor intrat pe scenă, Hershel Shanks, fondatorul Societății de Arheologie Biblică. Folosind una dintre publicațiile sale extrem de populare, *Biblical Archaeology Review*, el a pornit o campanie (începând din 1985) și a pus multe întrebări cu privire la modul în care erau gestionate manuscrisele și la motivul pentru care nu erau disponibile nici la aproape patruzeci de ani de la descoperirea lor. Astfel, conștientizarea publicului cu privire la situația aceasta și suspiciunile populare au început să crească. Nu s-a mai vorbit despre un monopol, ci despre un „cartel" al manuscriselor – termen folosit, în mod normal, pentru traficanții columbieni de droguri sau producătorii neconvenționali de petrol.

Datorită publicității negative din ce în ce mai mari, autoritățile israeliene au început să facă presiuni pentru un calendar specific de publicare pe care membrii echipei să-l respecte. Așadar, în ianuarie 1990, când lucram la Muzeul Rockefeller, Amir Drori, directorul Autorității Israeliene pentru Antichități (AAI), a verificat cu atenție data la care plănuiam să finalizez textele pe care Milik mi le încredințase gata de publicare. Dar, în curând, a avut loc o serie întreagă de evenimente care au schimbat întregul peisaj al studiilor qumraniene. În 1989, AAI a format un Comitet Consultativ pentru Manuscrise, din trei persoane, pentru a ajuta la monitorizarea situației. În octombrie 1990, AAI l-a numit pe Emanuel Tov de la Universitatea Ebraică ca editor alături de Strugnell, în speranța că prezența lui va grăbi procesul.

Mișcarea aceasta n-a fost pe placul lui Strugnell, dar, în curând, el urma să fie îndepărtat din poziția sa în niște circumstanțe ciudate. În toamna anului 1990 el a acordat un interviu jurnalistului israelian Avi Katzman. În 9 noiembrie 1990 interviul a fost publicat în ziarul *Ha'aretz* din Tel Aviv și a făcut imediat senzație. Articolul îl cita pe Strugnell spunând, printre alte

comentarii provocatoare, că iudaismul era „o religie oribilă“. Mai târziu Strugnell avea să susțină că declarațiile sale au fost înțelese greșit. Oricum, el era foarte bolnav la momentul când spunea lucrurile acestea. N-ar fi fost surprinzător dacă acest interviu ar fi dus la demiterea lui din funcția de editor-șef al textelor evreiești, dar autoritățile din Israel se hotărâseră, aparent, să îl demită chiar înaintea acestui interviu. Astfel, în decembrie 1990, Comitetul Consultativ pentru Manuscrise l-a revocat pe Strugnell din postul său. Membrii veterani ai echipei internaționale au ales în locul său trei redactori generali – Emanuel Tov, Émile Puech de la Școala Biblică și Eugene Ulrich de la Universitatea Notre Dame – să conducă proiectul. AAI l-a numit pe Tov redactor-șef. Prin îndrumarea lor și pe baza progreselor făcute de Strugnell, echipa oficială a fost în cele din urmă mărită la o dimensiune mai realistă de aproximativ cincizeci de membri. Deși această creștere exponențială era, în sine, o știre, alte câteva evenimente au atras curând atenția titlurilor internaționale.

Prima a avut loc în toamna anului 1991. Pe 4 septembrie 1991, Ben Zion Wacholder, un cercetător experimentat de la Hebrew Union College din Cincinnati, și Martin Abegg, pe atunci absolvent acolo, au publicat primul volum din seria lor *A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls* (publicat de Societatea de Arheologie Biblică). Cartea a aprins imediat fantezia publicului, deoarece aplica tehnologia computerizată asupra unui material atât de vechi precum Manuscrisele de la Marea Moartă. Proiectul s-a născut din frustrarea legată de întârzierea îndelungată a publicării Manuscriselor. Wacholder și Abegg au folosit o copie a concordanței făcută din textele Peșterii 4 (vezi mai sus secțiunea A) și, din cuvintele și frazele din concordanță, au reconstruit textele din care concordanța fusese făcută. Această procedură inversă a avut succes, deoarece în concordanță fiecare cuvânt este enumerat în context; din astfel de informații se puteau reconstrui texte întregi. Wacholder și Abegg au fost apreciați pentru eludarea blocadei din jurul textelor, pe care, cum credea majoritatea publicului, echipa oficială o ridicase. Totuși, unii s-au întrebat ce drept aveau Wacholder și Abegg de a publica lucrările altor autori (adică editorii textelor pe care le publicau și cei responsabili cu întocmirea concordanței din transcripțiile lor). De asemenea, au fost ridicate întrebări cu privire la acuratețea textelor reconstituite, din

moment ce ele se bazau pe versiuni anterioare anului 1960; în cei treizeci de ani savanții din echipă își îmbunătățiseră mult materialele anterioare.

Al doilea eveniment important a avut loc în aceeași lună. Pe 22 septembrie 1991, William A. Moffett, directorul Bibliotecii Huntington din San Marino, California, a anunțat că setul complet de fotografii ale Manuscriselor pe care le deținea biblioteca va fi pus la dispoziția oricui dorește să le studieze. Nu mulți oameni știau că Biblioteca Huntington avea un set de fotografii ale Manuscriselor; Moffett însuși aflase despre ele cu puțin timp înainte. Biblioteca primise fotografiile de la Elizabeth Hay Bechtel, al cărei sprijin generos pentru cercetarea Manuscriselor era bine cunoscut. Ea finanțase crearea Centrului pentru Manuscrise Biblice Antice din Claremont, California, și obținuse permisiunea de a găzdui acolo un set de copii ale fotografiilor Manuscriselor. După o neînțelegere serioasă cu directorul, ea a făcut o altă copie și a pus-o în Biblioteca Huntington. Acolo au rămas în mare parte neobservate până la anunțul lui Moffett. Dreptul la libertatea de exprimare a fost, aparent, motivația personalului în septembrie 1991, deoarece Declarația drepturilor a fost afișată atunci la bibliotecă. (Se pare că au rămas unele întrebări neclare cu privire la cine controlează fotografiile bibliotecii.) În orice caz, AAI nu a fost încântată de decizia lui Moffett și un timp s-a vorbit despre un posibil proces civil. Totuși, aprecieri și laude pentru Moffett și biblioteca Huntington au curs în ziarele țării. S-a spus că, în sfârșit, în ciuda eforturilor editorilor de a le ține ascunse sulurile au fost eliberate.

Unul dintre cei care a profitat de oferta Bibliotecii Huntington de a-și deschide arhivele pentru cei interesați a fost Robert Eisenman, omul care făcuse un atât de mare efort pentru a-și face cunoscută nemulțumirea față de echipa oficială. La 1 noiembrie 1991, universitatea în care predă (Universitatea de Stat din California, Long Beach) a emis un comunicat de presă în care Eisenman anunța că a găsit un text care nu numai că este revoluționar, dar arăta și cât de mult greșise echipa oficială în privința Manuscriselor.

Robert Eisenman, primul cercetător care a primit acces la colecția de microfilme ale Manuscriselor de la Marea Moartă de la Biblioteca Huntington, a anunțat descoperirea unui text care se referă la execuția unui lider mesianic. „Acest mic fragment de Manuscris anulează ideea vehiculată în prezent

de comitetul editorial al Manuscriselor, că acest material nu are nimic de-a face cu originile creștine din Palestina“, a spus profesorul specializat în religiile Orientului Mijlociu de la Universitatea de Stat din California, din Long Beach.
Principalii editori ai Manuscriselor au spus că nu există nimic interesant în sulurile nepublicate și că nu au nimic de-a face cu dezvoltarea creștinismului în Palestina.

Într-o citare, Eisenman spune că textul (4Q285) „face referire concretă la «trimiterea la moarte» sau «execuția liderului comunității», un personaj despre care textul spune că este din «vlăstarul lui David». «Deși acest pasaj poate fi citit fie în trecut, fie în viitor, interpretarea aceasta este incontestabilă», a spus Eisenman“. După cum s-a menționat deja în capitolul 6 B.4, a, interpretarea lui Eisenman este contestabilă, deoarece a optat pentru o interpretare mai puțin probabilă a elementului principal (este mai probabil ca figura mesianică să fie cea care ucide) și nu a reușit să extragă o concluzie adecvată din relația sa cu Isaia 11. În curând, descoperirea lui Eisenman a fost trâmbițată în străinătate de ziare. Trebuie spus că acel comunicat de presă era destul de înșelător. El dă impresia că echipa oficială avea o viziune monolitică asupra manuscriselor și că încerca să le distanțeze de originile creștine. Oricine a citit opiniile destul de variate ale membrilor echipei știe că au fost în dezacord în multe puncte și că nici unul dintre ei nu a încercat să separe Manuscrisele de începuturile creștinismului. Toți erau conștienți de paralelele importante dintre cele două literaturi; totuși, ei nu au tras concluziile neplauzibile (de exemplu, că fratele lui Isus, Iacov, era Învățătorul Dreptății) pe care Eisenman le-a promovat.

Dar ritmul rapid al evenimentelor încă nu încetinise. Pe 19 noiembrie 1991, Societatea de Arheologie Biblică a publicat o lucrare în două volume, *A Facsimile Edition of the Dead Sea Scrolls,* editată de Eisenman și James M. Robinson. În volum se aflau 1.785 de fotografii ale Manuscriselor de la Marea Moartă. Sursa fotografiilor nu a fost divulgată. Și aceasta era o descoperire remarcabilă, deoarece un procent uriaș de texte nepublicate era pus la dispoziția celor care își puteau permite să achiziționeze volumele (195 dolari în momentul publicării) și să citească textele de pe fotografii. Imaginile sunt mici și, în unele cazuri, ilizibile; totuși, multe dintre ele sunt destul de utilizabile. Primul volum al *A Facsimile Edition of the Dead Sea Scrolls* conținea și o secțiune introductivă (adăugată de Hershel Shanks) în care au fost tipărite

o serie de documente (scrisori etc.) care fuseseră generate de recentele controverse cu privire la Manuscrisele de la Marea Moartă. Printre articole se găsea și o transcriere în ebraică a Epistolei Halakhice de 121 de rânduri (sau *Unele dintre Cărțile Torei*, 4QMMT). Se pare că, de câțiva ani, copii ale transcripției, realizate de Strugnell și Elisha Qimron, circulau printre savanții interesați. Dar textul din lucrare era în formă tipărită și nicăieri în carte Qimron nu fusese recunoscut ca unul dintre savanții care produseseră transcrierea.

Pe parcursul desfășurării acestor evenimente, AAI și-a reevaluat poziția cu privire la permiterea accesului la fotografiile Manuscriselor. Copii ale acestora se găseau în Ierusalim și în alte patru locuri: Centrul pentru Manuscrise Biblice Antice din Claremont, California; Biblioteca Huntington; Centrul Oxford pentru Studii Postuniversitare Ebraice; și Hebrew Union College din Cincinnati. AAI a dat permisiunea ca aceste centre să-și pună fotografiile la dispoziția celor interesați, dar autoritățile israeliene au vrut să ceară, la început, celor care studiau fotografiile textelor nepublicate o declarație prin care se obligau să nu producă o ediție a acestora, chiar dacă aveau dreptul de a folosi textele în documentele lor științifice. A fost nevoie de aproximativ două săptămâni pentru ca AAI să renunțe la această idee și să scutească cele patru instituții de necesitatea obținerii unei astfel de declarații de la utilizatorii fotografiilor. Asupra utilizatorilor urma să se exercite doar o oarecare presiune morală, astfel încât membrii echipei să nu fie privați de dreptul la prima publicare a textelor pe care le studiau de ani de zile.

Ar mai trebui menționată o publicație, chiar dacă a contribuit mult la răspândirea unor teorii false. Michael Baigent și Richard Leigh au scris o carte numită *The Dead Sea Scroll Deception: Why a Handful of Religious Scholars Conspired to Suppress the Revolutionary Contents of the Dead Sea Scrolls* (New York, 1991). Prima parte a cărții – în care autorii descriu manuscrisele, demersurile de publicare, așa-numitul consens care s-a dezvoltat cu privire la acestea și toate problemele care au rezultat – este o lectură interesantă și informativă. Materialul acesta este deosebit de valoros, conține citate din scrisorile lui John Allegro și se poate observa direct cum s-au înrăutățit relațiile lui cu ceilalți membri ai echipei.

Dar după un început destul de bun, cartea degenerează rapid. Autorii

încearcă să impună cititorului ideea că întârzierea publicării sulurilor se datora echipei dominate de catolici, care se afla sub controlul Vaticanului, care, pe deplin informat despre ceea ce conțineau sulurile nepublicate, hotărâse să suprime toate informațiile din fragmentele care ar submina creștinismul. De Vaux, care, conform celor care l-au cunoscut, era un om plăcut, se dovedește în carte a fi un monstru care a plănuit și a implementat conspirația Vaticanului de a suprima Manuscrisele. După această enormă și uluitoare prostie, ei prezintă o variantă a teoriei lui Eisenman – una care le-a oferit răspunsuri satisfăcătoare la întrebările pe care ipoteza eseniană nu le putea rezolva. Este greu de imaginat o carte mai bizară decât aceasta, care este formată dintr-un amestec de ordine și naivitate. Dar teoriile conspirației atrag atenția oamenilor, iar cartea lui Baigent și Leigh a devenit un bestseller. Acum, când toate sulurile sunt disponibile, nimeni nu mai găsește în ele ceva dăunător creștinismului sau ceva ce Vaticanul ar fi intenționat să suprime. Unul dintre efectele secundare benefice ale accesului deplin la Manuscrise a fost acela de a demonstra că teoria conspirației Baigent-Leigh este lipsită de temei.

Cea mai recentă publicație generatoare de știri este și cea mai valoroasă. Editura academică E.J. Brill a publicat, sub auspiciile AAI, o lucrare remarcabilă intitulată *The Dead Sea Scrolls on Microfiche: A Comprehensive Facsimile Edition of the Texts from the Judaean Desert* (Leiden, 1993). Pe microfișă sunt fotografii (aproximativ 6.000) ale tuturor manuscriselor de la Qumran și ale celor găsite în alte situri din Deșertul Iudaic. Volumul care le însoțește oferă o listă completă a tuturor manuscriselor, numerele atribuite diferitelor fotografii ale acestora și o istorie a studiului și fotografiei manuscriselor. Prin urmare, toate manuscrisele de la Marea Moartă sunt disponibile astăzi pentru a fi accesate de toți cei care știu să le folosească.

Fotografia a fost un instrument esențial în cercetarea manuscriselor. Manuscrisele din Peștera 1 au fost fotografiate imediat (vezi capitolul 1, 1, A), în timp ce miile de fragmente care au inundat Muzeul de Arheologie din Palestina în anii 1950 au fost fotografiate de Najib Albina în diferite etape ale prelucrării lor de către echipa editorială. După cum știe oricine care a lucrat cu fragmente, fotografiile sunt adesea mai ușor de citit decât originalele.

În 1993, un consorțiu de experți de la Centrul de scrieri biblice antice

(Claremont), Jet Propulsion Laboratory și Institutul de Cercetări Vest-Semitice a început un nou set de teste în infraroșu, folosind tehnici de imagistică multispectrală (IMS). IMS permite fotografului, prin aplicarea tehnicilor de imagistică computerizată, să sporească contrastele dintre diferitele părți ale unei imagini, fiecare dintre ele având o semnătură spectrală unică. În acest fel, cerneala și suprafața de scris a unui fragment pot fi prezentate într-un contrast mult mai mare între ele, față de cea vizibilă cu ochiul liber. Rezultatele au fost uluitoare. Un bun exemplu este un fragment ilizibil anterior din *Apocriful Genezei*; cu tehnologia MSI, scrierea de pe fragment este acum clar lizibilă, chiar și unele litere care au fost acoperite de o altă bucată de piele care a fost lipită de suprafața primei.

Echipa oficială extinsă continuă să-și facă treaba. În 1990 a apărut volumul 8 din *Discoveries in the Judaean Desert*. În ea, editorul, Emanuel Tov (împreună cu Robert Kraft), a publicat Manuscrisul Profeților Mici în greacă din Nahal Hever – un alt loc din Deșertul Iudeii, nu de la Qumran. În 1992, Ulrich, Skehan și Judith Sanderson au publicat *Discoveries in the Judaean Desert volume* 9, Qumran Cave 4, IV. Mai nou, *Palaeo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts*, vol. 10, care conține mult așteptata Epistolă Halakhică (*Unele dintre Cărțile Torei*), este dată spre tipărire și urmează să apară în 1994. Multe alte volume sunt în stadiu avansat de pregătire.

Rezultatul neașteptat al publicității generate de toate aceste evenimente i-a transformat pe unii experți ai Manuscriselor în celebrități ocupate cu participarea la conferințe, interviurile și apariția la televizor sau radio. Au proliferat conferințele academice, la fel ca și numărul edițiilor preliminare ale textelor pregătite de membrii echipei oficiale și de alții. Circumstanțele acestea au generat rezultate ciudate și conflicte. Publicarea textului Strugnell-Qimron din Epistola Halakhică de Shanks în *A Facsimile Edition* a dus la un proces al lui Qimron împotriva lui Shanks, Qimron câștigând într-o instanță israeliană, deși nu a obținut toți banii pentru care-l dădea în judecată (decizia este contestată). Uneori, conferințele academice s-au transformat în meciuri cu țipete, în timp ce camerele de filmat înregistrau, iar mass-media își ascuțea creioanele. Alte rezultate au fost publicarea grăbită și neglijentă a textelor și utilizarea muncii altora fără o recunoaștere adecvată. Unii savanți, care nu au făcut niciodată parte din echipa internațională oficială, continuă să fie

suspicioși față de echipa de editare și suspectează că aceasta promovează consensul în cercetare și suprimă pe oricine nu este de acord cu ea. Dar astfel de teorii nu au o bază solidă. Punctele de vedere ale membrilor echipei sunt foarte diverse și, așa cum am văzut în capitolele precedente, aproape toate domeniile cercetării Qumran suscită astăzi dezbateri aprinse, în care oricine este liber să conchidă ceea ce vrea. Nu există un consens cu privire la echipă și, cu siguranță, nici un mijloc de a ajunge la unul, chiar dacă ar fi existat.

Un alt beneficiu al controverselor a fost faptul că asociațiile academice, ai căror membri lucrează cu și sunt interesați de Manuscrise și alte descoperiri din siturile Orientului Mijlociu, au examinat problema accesului la aceste descoperiri și au adoptat poziții oficiale cu privire la subiectul acesta. Atât Society of Biblical Literature (1991), cât și American Schools of Oriental Research (1992) au emis declarații care conțin niște reglementări în privința aceasta. Intenția este ca, dacă membrii respectă aceste reglementări și îndeamnă organismele guvernamentale să facă același lucru, greșelile și întârzierile care au însoțit publicarea (sau nepublicarea) manuscriselor ar putea fi evitate dacă vor fi făcute alte descoperiri.

Declarațiile celor două societăți sunt destul de diferite. Political Society of Biblical Literature cere accesul liber și prompt al tuturor la descoperiri și dreptul oricui de a publica ediții de texte. Respinge ideea ca o persoană sau grup mic de oameni să dețină dreptul exclusiv pentru mulți ani de a publica un text descoperit.

Declarația American Schools of Oriental Research este mai precaută, pentru că provine de la o instituție cu un caracter diferit – este o societate care are de-a face cu guverne diferite, în ale căror țări deține proprietăți și face investigații costisitoare pentru care trebuie să strângă bani. Prin urmare, abordează aceste preocupări și probleme diferit, adică obiectivul ei este de a se asigura că cercetătorii care au obținut finanțare și au făcut munca de descoperire au drepturi la prima publicare pentru o perioadă rezonabilă de timp. Ambele societăți sunt totuși dedicate principiului că descoperirile trebuie făcute accesibile și altora într-un mod rapid, și nu ținute în afara circulației un timp atât de lung, cum a fost cazul manuscriselor din Peștera 4. Experiența descoperirilor de la Qumran ne-a făcut mai conștienți de ceea ce funcționează și ce nu. Politicile acestor două societăți reprezintă un alt

beneficiu al controverselor recente și ne fac să sperăm că, atunci când va fi făcută următoarea mare descoperire de texte, se va folosi un sistem mai bun de publicare.

NOTE BIBLIOGRAFICE

Deoarece aproape toate referințele din acest capitol sunt date în text, ele nu sunt repetate aici. Singura excepție este citatul din Frank Moore Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Baker Book House, Grand Rapids, 1980, p. 35.

Experții care aplică tehnici de imagistică multispectrală pentru Manuscrise sunt Gregory Bearman de la Jet Propulsion Laboratory, California Institute of Technology, Bruce Zuckerman de la Universitatea din California de Sud, Kenneth Zuckerman de West Semitic Research și Joseph Chiu de la California Institute of Technology. Rezultatele lor inițiale au fost prezentate la reuniunea anuală a Society of Biblical Literature din noiembrie 1993. Un raport al prezentării lor, cu fotografii, a apărut în *New York Times*, 23 noiembrie 1993.

Post-scriptum

După ce lucrarea aceasta, *Manuscrisele de la Marea Moartă: O istorie adusă la zi*, a apărut în 1994, unele dintre controversele descrise în capitolul 7 au continuat un timp. Procesul intentat de Elisha Qimron într-o instanță israeliană împotriva lui Hershel Shanks, Robert Eisenman, James Robinson și Societății de Arheologie Biblică pentru tipărirea unei transcrieri a textului de la Qumran, *Unele Cărți ale Torei* (4QMMT) în *A Facsimile Edition*, fără recunoașterea explicită a rolului lui Qimron în pregătirea acesteia a condus la o ordonanță preliminară de interzicere a distribuirii textului. Edițiile ulterioare ale *A Facsimile Edition* nu conțin transcrierea 4QMMT. La 3 martie 1993, judecătorul, Dalia Dorner, a constatat că ordonanța a fost încălcată și a impus compensația legală maximă de 20.000 de șekeli. Ea a stabilit compensația aferentă pentru suferința mentală și vătămarea reputației de 80.000 de șekeli, nu de 100.000, cât ceruse Qimron. De asemenea, ea a ordonat plata a 50.000 de șekeli pentru taxele legale ale lui Qimron.

Oxford University Press a publicat în 1994 ediția oficială a 4QMMT în volumul 10 din seria *Discoveries in the Judaean Desert*. Spre deosebire de alte volume din seria oficială a publicațiilor Manuscriselor, aceasta atribuie dreptul de autor unui editor – lui Qimron, nu lui John Strugnell, care lucrase la stabilirea textului timp de zeci de ani, mult mai mult decât o făcuse Qimron.

Deloc surprinzător, învinuiții au făcut apel la decizia instanței israeliene. La 20 august 2000, judecătorul Y. Turkel de la Curtea Supremă a Israelului a emis o decizie prin care confirma verdictul că Qimron deținea dreptul de autor asupra textului și că acest drept a fost încălcat; la pedeapsa inculpaților a adăugat şi plata onorariilor avocaților. Hotărârile judecătorești și multe alte chestiuni relevante pentru acestea formează conținutul unei publicații interesante: *On Scrolls, Artefacts and Intellectual Property* (ed. Timothy H. Lim, Hector L. MacQueen și Calum M. Carmichael, Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series, 38 Sheffield, 2001).

Florentino Garcia Martinez, un expert în studiul Manuscriselor, pensionat,

de la Universitatea din Leuven din Belgia, a examinat ulterior fotografiile fragmentelor Manuscrisului 4QMMT în diferite momente, pe măsură ce lucrul lui Strugnell asupra fragmentelor progresa în anii 1950, iar ocurențele relevante erau introduse în concordanța textelor, așa cum Strugnell le-a descifrat atunci. Marquez a tras concluzia că lecturile, așezarea fragmentelor și combinarea bucăților într-un text continuu fuseseră finalizate în mare parte în 1961 – cu 24 de ani înainte ca Qimron să înceapă să lucreze la text („Discoveries in the Judaean Desert: Textes legaux (I)", în *Journal for the Study of Judaism*, 32 [2001] pp. 71–89). Se pare că aceste dovezi nu au fost prezentate atunci când instanțele judecau cazul.

Într-o notă mai veselă, putem spune că lumea Manuscriselor de la Marea Moartă este astăzi foarte diferită de cea din 1994. Accesul la fotografii ale fragmentelor nepublicate a dezlănțuit o serie de publicații în anii 1990 și în primul deceniu al noului mileniu. Cercetătorii au publicat ediții preliminare ale textelor în articole de jurnale științifice și în ediții oficiale din colecția *Discoveries in the Judaean Desert series*. Domeniul a fost marcat de participarea unui număr mare de experți din mai multe țări și de un val de activitate, dezbatere și publicare. Următoarele titluri sunt unele dintre cele mai utile lucrări care au apărut.

Discoveries in the Judaean Desert. Din 1955 până în 1982, șapte volume din colecție au văzut lumina tiparului; din 1990, alte 32 au fost publicate (DJD 8–31, 33–40). Trei dintre cele mai recente volume conțin materiale din alte situri decât Qumran (volumul 24 are sigilii din Wadi Daliyeh [prima parte a volumului 28 are texte din același sit], volumul 27 are texte din Nahal Hever și din alte locuri, iar volumul 38 oferă fragmente din diverse locuri din deșertul Iudeii) și unul este o lucrare care conține indici și o introducere în colecție (volumul 39, unde se găsește lista completă a manuscriselor și fragmentelor de manuscrise de la Qumran și alte situri, pp. 27–114).

Toate celelalte volume oferă ediții ale textelor de la Qumran. Singurul volum care nu a apărut încă, 32, oferă textele celor două manuscrise ale lui Isaia din Peștera 1. În momentul scrierii acestei cărți (decembrie 2009), este la editură. Deoarece ambele manuscrise sunt disponibile de zeci de ani, se poate spune că toate Manuscrisele de la Marea Moartă au fost publicate.

Unele publicații ajută utilizatorul combinând toate manuscrisele non-biblice și fragmentele de Manuscrise din Qumran cu traduceri în engleză:

Florentino Garcia Martinez și Eibert J.C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 2 vol. Brill, Leiden, 1997, 1998. Aceste volume prezintă textul antic pe pagina din stânga, o traducere engleză pe pagina din dreapta; sunt incluse scurte bibliografii. Textele sunt prezentate în ordinea peșterilor și apoi printr-un număr atribuit fiecărui text dintr-o peșteră.

Donald W. Parry și Emanuel Tov, ed., *The Dead Sea Scrolls Reader* (6 vol., Brill, Leiden, 2004–2005). Volumele includ textul antic pe pagina din stânga și traduceri în limba engleză pe pagina din dreapta; atât textele, cât și traducerile sunt din edițiile DJD acolo unde este posibil, cu ușoare actualizări. Lucrările sunt aranjate pe genuri.

Pentru manuscrisele biblice se pot consulta:

Martin Abegg, Jr., Peter Flint și Eugene Ulrich, *The Dead Sea Scrolls Bible: The Oldest Known Bible Translated for the First Time into English*, HarperSanFrancisco, San Francisco, 1999. Aranjamentul este în ordinea cărților din Bibliile ebraice, cu traduceri oferite când textul este disponibil într-o copie sau copii de la Qumran.

Eugene Ulrich a publicat un volum cu textele manuscriselor biblice Qumran (cărțile din Biblia ebraică):

The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants, Brill, Leiden, 2010. El prezintă materialul Manuscriselor, în principal din edițiile DJD, și enumeră variante în copiile Qumran și versiunile antice.

O lucrare utilă pentru cei care lucrează cu textele originale este:

Martin G. Abegg, Jr., James E. Bowley, Edward M. Cook și Emanuel Tov, *The Dead Sea Scrolls Concordance,* vol. 1, *The Non-Biblical Texts from Qumran: Parts One and Two*, Brill, Leiden, 2003. Cel de-al doilea și al treilea volum planificate se vor ocupa de sulurile biblice din Qumran și de texte din alte locuri din deșertul Iudeii.

Pentru informații cu privire la o mare varietate de subiecte, cititorul poate consulta:

Lawrence H. Schiffman și James C. VanderKam, editors in chief, *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 2 vol., Oxford University Press, 2000.

Există două reviste academice dedicate cercetării Manuscriselor:

Revue de Qumran (1958–)
Dead Sea Discoveries (1994–)

O colecție în care au apărut multe studii monografice tehnice despre Manuscrise și fenomenele înrudite este cea de la Brill:

Studies on the Texts of the Desert of Judah

Publicațiile electronice oferă foarte multe informații:

The Dead Sea Scrolls Electronic Reference Library, vol. 1, eds. Timothy H. Lim și Philip S. Alexander, Oxford University Press, Brill, Leiden, 1997: trei CD-ROM-uri care conțin aproximativ 2.700 de fotografii ale Manuscriselor. Fiecare fragment are alocat un card, iar pe card sunt o serie de informații care pot fi accesate în legătură cu acel fragment (unde este găzduit, unde a fost publicat, publicații despre acesta).

The Dead Sea Scrolls Electronic Reference Library, vol. 2, Noel B. Reynolds, Donald W. Parry, E. Jan Wilson și Terence L. Szink, Foundation for Ancient Research and Mormon Studies și The Center for the Preservation of Ancient Religious Texts at Brigham Young University, Brill, Leiden, 1999: un singur CD-ROM oferă 800 de fotografii digitalizate ale manuscriselor alese din colecția Ancient Biblical Manuscript Center, transcrieri ale textelor, o bază de date a textelor nonbiblice, traducerea lor în engleză în versiunea lui Florentino Garcia Martinez, liste de cuvinte, Septuaginta, Vulgata și Versiunea King James a Vechiului Testament. În volum există integrată și o funcție de căutare.

The Dead Sea Scrolls Electronic Library, Emanuel Tov și the Neal A. Maxwell Institute for Religious Scholarship, Brigham Young University. Revised Edition 2006, part of the Dead Sea Scrolls Electronic Reference

Library, E.J. Brill Publishers, Leiden, 2006. Lucrarea oferă utilizatorului cea mai bună și mai extinsă colecție de texte și imagini ale manuscriselor non-biblice de la Marea Moartă, atât în limbile originale, cât și în traducere, cu programe de analiză morfologică și de căutare.

CONCORDANȚE

Qumran Sectarian Manuscripts in Hebrew/Aramaic, cu textul de la Qumran și anexe gramaticale, de Martin G. Abegg, Jr.

Qumran Sectarian Manuscripts in English, tr. Michael Wise, Martin Abegg, Jr. și Edward Cook, *The Dead Sea Scrolls: A New English Translation*, HarperSanFrancisco, San Francisco, 1996.

An Index of Qumran Manuscripts, ed. Stephen W. Marler și Martin G. Abegg, Jr.

Astăzi există instrumente excelente care sunt disponibile pentru studiul manuscriselor și care pot fi văzute acum în forma în care au supraviețuit. Toți arheologii și profanii speră că inventarul complet al datelor arheologice va deveni, curând, disponibil, astfel încât experții să poată evalua toate informațiile și să le folosească pentru a formula ipoteze mult mai argumentate cu privire la acest sit.